





شیخ فضل بن علی
کمالی

شیخ فضل بن علی

کمالی

الاول وقد هو اكبر قياس الثاني وذهبت الكرامة الى حقيقة الكتاب
وقد هو اكبر قياس الاول وما اشتهر في بعض الكتب الكلامية
من ان اهل الحق انما صححو القياس الاول وقد هو اصوى القياس
الثاني لمبنى على ان القرآن عندهم هو لنفسه فقط واما تسمية اللفظي
فعلى سبيل التجور او على ان النفس هو اللفظي من غير اعتبار الترتيب
في الاجراء وقد صرح محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
بانه مذهب الخنابلة ايضا ورايت في بعض شروح الكشاف ما يوافق
ثم انه تعالى شاء اى من شانه تخصيص الاشياء بالوقوع في وقت يصفى
الارادة والمشية اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلامرجح فان شيئا من غير
لا يصلح لذلك فان قلت بل العلم بالمصلحة صالح لذلك قلت ثم اذ
قد يكون المصلحة في الفعل والنزك متساوية كما في صورة القدين
والرغيفين والطريقين فان قيل ان كان نسبة الارادة الى الضدين
والاوقات على السوية كالقدرة فهي لا تصلح ايضا لذلك والاي لزم
الاجاب وينتفى الاختيار اجيب بان شان المختار ترجيح احد المتساويين
وان تساوى نسبة تعلق ارادته ورد يلزم الترجيح بلامرجح الى تعلق
نظراء



٢٥٤

الارادة واجيب بان سرح مجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك
لما وقد جاب بان التعلق امر اعتباري فلا حاجة الى المرحج على انه يجوز
ان يكون المرحج هو التعلق الآخر للارادة ولا يتسبب بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار وفيه ان التعلق وان كان امرا اعتباريا الا انه حقيقي
تحقق في محله وموصوفه في نفس الامر فمحتاج الى المرحج ولا ينقطع بانقطاع
الاعتبار وهو ظاهر لمن كان له ذريرة في الصناعة وقد جاب باختيار
السوق الثاني فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
ورده بعض الفضلاء بانه انما يصح في المختار بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل دون ما يحس فيه وهو الذي يصح منه الاجباد
والترك فان تعلق الارادة باحد الصدين اذا كان لذاتها لم يتصور
تعلقها بالصد الآخر ويمكن دفعه بان القادر هو الذي يصح منه
الاجباد والترك نظر الى نفس القدرة ولا ينافيها اللزوم بحسب نظام
الارادة نعم نجد لزوم انتهاء القدرة والارادة في بعض المقدورات
وقد مضى ايضا ولا مخلص لا يمنع قوله ان الارادة اذا كان تعلقها باحد
الصدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالصد الآخر بناء على جواز

مكلف المعلوم عن علمه التامة في المختار كاذب اليه البعض من المتكلمين
قد برر واعلم انا اذا توجهنا الى تحصيل شيء ننظر المصلحة في فعله
ونتركه فان كانت المصلحة في فعله راجحة على تركه سبعت
فيما حاله الى تحصيلها وان كانت المصلحة في تركه راجحة على ما في فعله
سبعت فيما حاله الى تركه والا نتردد في فعله وتركه الى ان يحصل
فينا حجة مرجحة لاحدهما على الآخر فلا سبغ ان يكون الحال في جناب
الباري كذلك فحيثما يحقق المصلحة في فعل شيء سعلق علمه تعالى
بها فيقتبعه ارادة فعله وحيثما يحقق المصلحة في تركه سعلق
علمه بها فيقتبعه ارادة تركه فان قلت الفعل بعد محقق المصلحة
وتعلق العلم بها ان كان واجبا يلزم الاجاب ايضا والا فلا بد له
من مرجح اخر وهكذا في نفس قلت ليس القادر عبارة عن الذي
يتصور منه اختيار والترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجري مجرى
الجمع بين الصدين بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار والترك
بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة وهذا المعنى
متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا اجاب ولكن المختار الشئ

وهو ان الفعل مع ذلك يكون راجحا ولا سهى الى حد الوجوب فلا
يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الاجاب قال الامام وهذا الكلام ضعيف
من وجهين الاول ان رجحان احد الطرفين على الآخر لما كان حال
التساوى متمتعا فعند ما صار مرجحا اولى بالامتناع فيكون الطرف
الآخر واجبا لارجحان اذ لا خروج عن طرفي النقيض وانت خبير
لوصح يلزم ان يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجبا ومتمتعا
معا وان لم يقطعوا والثاني ان الطرف الآخر لا يكون متمتعا بل مكنا
فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجح اخرى
فاختصاص احد الوقتين بحصول احدهما والاخر بالآخر ان لم يوقف
على مرجح اخر فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وان توقف عليه
لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما تاما على انا ننقل الكلام الى هذا الحاله
فيلزم اما الانتهاء الى حد الوجوب او التسوى قال الامام وهذا كلام
قاطع لارجاء في دفعه وانا اقول لم لا يجوز ان يحسم المصلحة في الفعل
في وقت معين دون غير من الاوقات فيترجح وجوده في ذلك الوقت
على عدمه فان قلت تلك المصلحة من الامور المركبة ايضا فلا بد لها

من مرجح اخر وهلم جرا فيستلسل قلت لو سلم فمجرد ان ينتهي الى
مصلحة يكون كل منهما مصلحة للاخرى ولا يلزم منه سوى تقدم
كل منهما في الوجود العلمي على وجود الآخر في الخارج بل على احادها
ولا فساد فيه والتعجب ممن يعمد متنا من القول كيف لم يبذلوا جهدهم
في النظر في ذات الله وصفاته واهلوا مباحث القدر والارادة مع
كونها من امهات اصول الدين فان السعي في تشييد غيرها مع اهمالها
ليس الاكباء القصور على التلويح واما انه تعالى ذو قدر فسيحى
من المحقق الاستدلال عليه **قال** وكثرة القدمات غير لازمة
اذ لم يكن غيرها في عين يقظان **اقول** هذا جواب عما يقال ان في
اثبات الصفات فولا تعدد القدمات وهو كثر باجماع المسلمين
وقد كثر من الضاري باثبات ثلث منها فبال من اثبت اكثر من ذلك
وحاصله انا لانم ان اثبات الصفات القديمة سلم من التعدد والتكرار
واما يلزم ان لو كانت غير لذات والضروري وان لم يصرحوا بكونها
متغايرة لكن لزمتهم ذلك لزوما لا اختاء به حيث جردوا انتقال اقنوم
العلم الى يدك عيسى م هذا والظاهر ان تكثير جميع فرق الضاري

انما هو لا يكارهم بنوع محدد والافخديك الانتقال لا يطرأ في الكل
 كما لا يخفى لمن تأمل فيما تقدم وهمنا بحث وهو ان الاشاعة قد فسروا
 الغيرين بالموجودين اللذين يجوز انشكاك احدهما عن الآخر ومن
 البين ان انتفاء العاين بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثر
 والتحقيق ان ما كان كذا بالاجماع انما هو تعدد الدوافع والادوات
 مع الصفات ولعل المعنى من نفى التعاير هو هذا وان ما ذكره المحقق
 اشارة اليه كما لا يخفى على من له عن نظر **قال** نفى التسلسل
 جمعا او معاينة افاد فدره دى صنع واتقان **اقول** هذا اشارة
 الى ما اعتمد عليه الاصحاب في اثبات القدرة ونفى الاجاب كما وعدناه
 فيما سبق وتقرين انه لو كان موجبا يلزم قدم الحادث او يحلف
 المعلول عن علته التامة وكلاهما بطل واعلم ان هذا الاستدلال
 سوقف على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والاحراز
 ان يصدر عنه فاعل مختار قديم يستند اليه الحوادث بحسب
 ارادته المختلفة او يصدر عنه كل حادث بشرط حدوث صفته
 في ذاته او بحسب حركه سرمدية يكون حركاتها الحادثة شرطا

انفق الحكم على انه قادر فاعل الاختيار على ما ارادته من كل ادوات
 ما شره في العالم على شرط حادث لم قدم العالم لا يخرج اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو بطل والارام يحلف المعلول عن العلة التامة
 او يتوقف على شرط عدم وهو ايضا كذا فيكون قد قدم الشرط عدم اثره لكن قدم العالم محال وان يتوقف ما شره في العالم
 على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فانه يتوقف على وجود كذا الكلام في حدوث
 الشرط كالكلام في عدمه في العالم فيلزم انه يكون صفة له لوجود شرط حدوثه وبذلك القول في حدوث الشرط فيلزم
 حدوث الحوادث في عالمنا هذا كما نرى عدم الفلاسفة ولا يلزم اجتماع حوادث مستقلة
 شي ما ذكره قطره انه لا يمكن مجرّد اسفاء قديم مختار سلسلة معلولا **الشرط** اخر متعارف له الى
 الواجب تعا وانتفاء حركه سرمدية في تمام هذا الاستدلال **الشرط** ايضا كونه موجبا
 وانه لا قابلية فيه لنفي التسلسل جمعا وانما وقع ههنا ذكره **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 استطراد او احتجت الفلاسفة على نفى القدرة بان تعلقها باحد **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 الضدين ان كان لذا يلزم انتفاء القدرة بل استغناء الممكن **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 عن المؤثر وانما بطل قطعا وان كان لالذاتها يلزم النسل واجب **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 بان تعلقها باحد الضدين بالارادة التي من شأنها ان تعلق بذلك **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 من غير احتياج الى امر آخر فتدبر واعلم ان قدرته تعالى نعم **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 جميع الممكنات لا شرا كها في المقضي واليه ذهب اهل الحق وخالقهم **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 في ذلك طوائف منهم الشوية القائلون بانه لا يقدر على خلق **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 الشر والالكان خيرا وشررا معا وقد مر مع جوابه ومنهم النظام **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبيح اذ مع العلم **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 بعبه سفيه وبدونه جهل بحسب تنزيه الله عنه والجواب بنبع القبح **الشرط** ايضا كونه موجبا على
 بالنسبة اليه فانه ملكه فله ان يصرف فيه كيف يشاء ولو سلم **الشرط** ايضا كونه موجبا على

فأذكر لادل الاعلى عدم صدور عنه لوجود صارف وهو
لا ينافى القدرة عليه نظر الى مكانه الذاتى ومنهم عباد وانبياء
القائلون بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع الامتناع او يقع
لوجوبه والجواب ان هذا الامتناع او الوجوب لا يحل المقدور
ومنهم ابو القاسم البلخي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على كل
مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه وكلها تحيل
على الله تعالى والجواب انها اعتبارات تعرض لانفاسنا باعتبار
على امثال امر الرب وعدمه فلا يتصور في فعله تعالى نعم افعاله تعالى
شمل على حكم ومصلح كما ينسب عنه الايات والاحاديث وهو لا ينفى
فيها لما روي عنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس
مقدور العبد كما يشهد اليه برهان التامع والجواب انه مبنى
على تأثير القدرة الحادثة وسبطله على انه يجوز ان يكون سلق
قدرته تعالى مانعا من تأثيره في العبد ولا يلزم الاثبات
نوع من العجز في العبد وهو انما ينافى الالهية دون العبودية
وقد سلم بجواز وقوعه بها وفيه **قال**

كما استدلل على علم الموتر من اتقان افعاله ارباب ايقان **اول**
معنى استدلل ارباب العقين وهم المتكلمون على انه تعالى قادر بنفى
التسلسل كما انهم استدلوا على كونه تعالى عالما بايمان افعاله
وتقرير ان افعاله تعالى معن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب
العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهر
لمن نظر في الافاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات
وما اعطى للمحيوانات من الاسباب والآلات المناسبة لمصلحتها
وما اعطى للنحل والعنكبوت من العلم ما ينفعه من البيوت
بلا فوجار والله اما الكبرى فضرورية وقد بينه عليها بان
من راي خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تدل على عالى **دقيقه**
جزم بان مقدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفع بالتكرير
والتكثير على ان التصور ضرورى وهو كاف في المقصود فان قلت
لم لا يجوز ان لو جب المارى تعالى موجودا يستند اليه الحوادث
ويكون له تلك الصفات قلت لعدم كون ذلك قديما لتبين
حدوث ما سوى ذات الله وصفاته فلو كان حادثا يلزم **التخلف**

عن العلة التامة وآجاب عنه الامام في الاربعين باننا قد بينا
حدوث العالم فكان ما شرع على فيه بالتقدير والاختيار والابدان
له شعور بما يقصد الى ايجاد . واختراعه وانت خير برجع
هذا الى طريقة التقدير التي ذكرناها فيما تقدم ومن ههنا يتوهم
ان طريقة التقدير والاختيار او كد من طريقة الاتقان فتدبر
واستدل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بانه عالم بذاته الحاضرة
عنده وهو مبداء الممكنات والعالم بالمبدأ عالم بذى المبدأ اما
الصغرى بل انه لا معنى للعلم بالشئ سوى الحضور المذكور وورده
صاحب المواقف بانه على تقدير تسليم ذلك لم لا يجوز ان يشترط
فيه التقاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما
بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك نفسها مع كونها
حاضرة عندها غير غايبه عنها كذا وجهه الشارح الفاضل
واعرض عليه بعض من افاضل العصر بانه لو دى الى ان يوجد
حقيقة الشئ بدونه وهو غير معقول فالمراد لم لا يجوز ان يشترط
في حضور الشئ للشئ المتقايرة بين الحاضر وما حضر هو عنده

حتى لا يحقق علم الشئ بنفسه لا يتقاء الحضور المستلزم للتقاير
وانت خير بان مراد الراد بذلك الاشتراط هو الاستدلال على انه
لا يعلم ذاته بانتقاء الشرط على انتقاء الشرط ولا عكسه المفهوم
من كلام هذا البعض واما اعتراضه على توجيه الشارح بلزوم
وجود حقيقة الشئ بدونه ففي غاية السقوط فان مقصوده ان حقيقة
العلم ليس عبارة عن الحضور مطلقا بل هي عبارة عن الحضور على
وجه مخصوص اعني حضور الغير وهو لا يحقق في نفس الشئ فلا يكون
عالمًا بنفسه نعم تنجده ان الحضور نسبة وهي لا تحقق بدون تقاير
المتنسبين ولو بالاعتبار اللهم الا ان يراد التقاير الذاتي كما هو
المتبادر من الاطلاق فان قلت ههنا احتمال ثالث لعل مراد
المواقف هو ذلك وهو انا وان سلمنا ان حقيقة العلم هو الحضور
لكنه مشروط بالتقاير لكونه نسبة ولا تقاير بين الشئ ونفسه
قلت لو كان مراده ذلك لكان الظاهر ان يقول وان سلمنا ان
حقيقة الحضور لكونه لا يتحقق بين الشئ ونفسه فليتنا مل واما الكبري
فلان المبدأ ملزوم والمعلول لازم والعلم بالملزوم يوجب العلم

باللازم وردده صاحب المواقف باننا لا نسلم ان العلم بالعلمه يوجب
العلم بالعلول واللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة وأعترض عليه بعض الافاضل بان جميع لوازم الشيء لا يلزم
ان يكون معلولات له كيف وعلة الشيء لازمه بل الاشياء قد يقع
بينها التلازم والجواب ان المراد بذلك جميع المعلولات اللازمة قرينة
كانت اوبعده كما اشير اليه في الشرح وقد اجيب عن ذلك في شرح
المقاصد بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه
ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك وليس شيء فان ما ذكره في ذلك
انما يدل على كونه عالما بذاته المجردة ومن هنا ظهر ان ما نسب اليهم انه
لا يعلم الجزئيات الا بالاطباع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا اليه
والحقيق انه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لسهه عن
الزمان ذاتا وصفة ومثل هذا الكلام لا يكون متغيرا بل ثابتا
انه الدهر كالعلم بالكيليات وهذا معنى قول المحقق وعلمه بالزمانها
قاطبة لا يقتضي توقينا بزمان وقالت الدهرية انه لا يعلم نفسها
لكونه نسبة او صفة ذات نسبة وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه والجواب

ان التباير الذاتي لا يجب في محقق النسبة بل بكيفية التباير الاعتباري
من جهة صلاحه ذاته للعالمية والمعلومة كما في علم احدنا نفسه
وهذا ظهر بطلان ما قيل انه تعالى لا يعلم شيئا اصلا والا لكان عالما
بعالميته وفيه علم بنفسه وهو ممتنع لما قاله الدهرية ومنهم من يعكس
مذهب الدهرية ويقول انه يعلم ذاته ولا يعلم غيره والا لبحق فيه
كثرة غير متناهية وانه ممتنع والجواب ان ذلك كثرة في الاضافات
العلميات ولا دليل على امتناعها فذكر وقيل انه لا يعلم غير
المتناهي والا لكان له حد وطرف به يتميز عن غيره في المفهوم يتميز
عن غيره والجواب منع الحصار وجه التمايز في الحد والطرف
قال ليس يخرج شيء عن ارادته لكنه قط لا يرضى بكفران **اقول**
اتفق اهل الحق على ان ارادة الله به متعلق بما كان ولا يتعلق
بالم يكن على ما روي عن النبي عم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وان فقد عليه اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم من
اكتفى بذلك القدرة وامتنع عن القول بما به مراد الكفر او الفسوق
لايهامه بكون الكفر والفسوق ما مورابه وجوزده بعضهم لاندفاع ذلك

بقريته حاله او مقاليه وقالت المعتزلة ارادة الله لا تتعلق الا
بالخيرات وان لم تقع واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الامر بالايان
مع ارادة تقيده مما يعد سنها عند العقل والجواب المنع وانما يكون
سناها ان لو احصر المقصود في محصل المأمور به وليس كذلك كما اذا
احصر المولى بعبادة او اعذر بمصيبة فانه يامر بما يامر بما لا يبرح
وما يقال من ان الموجود هنا انما هو صورة الامر لا حقيقة فان العامل
لا يطلب ما يودي الى هلاكه بخلاف مقصوده فانه مأمور به بانه يطلب
ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق
بذلك اصلا كما يشهد به الوجدان الصادق الثاني لو كان الكفر
مراد الكان لقضائه فيجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب
واللائم بط لان الرضا بالكفر كفر والجواب ان للكفر نسبتين نسبة
اليه تعالى باعتبار خالفته ونسبة الى العبد باعتبار كاسبيته
فوجب الرضا به باعتبار النسبة الاولى لا يستلزم الرضا به
باعتبار النسبة الثانية التي هي ساط الانكار الثالث لو كان الكفر
مثلا مراد الكان التكليف بالايمان تكليفاً بما لا يطاق لما ان خلاف

مراده تعالى ممتنع عندكم والجواب ان التكليف ملة لا حيز بل واقع
وانما الذي لا يقع هو التكليف بما لا يكون متعلقاً للقدم الكاسبة
لاستحالة عقله وعادة كاجمع بين التقيضين والطيران في الهواء
ولا قوله لكنه قط لا يرضى بكفران رد لما قالوا ان الارادة هو الرضا
والكفر ليس مرضي لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلا يكون مراد
وتوجيه الرد ان الرضا اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة
مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفاء انتفاءها **فانما**
ليس الارادة امراً وابتغائه بل وصف يخص مقدوراً برنجحان
اقول لما استدرك المعتزلة على ان الكفر لا يقع بارادة الله تعالى
بانه لو كان كذلك لكان الايمان به موافقاً لمراد الله تعالى فيكون
طاعة يثاب به وانه باطل بالضرورة اشار المحقق الى الجواب بان
الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة ولا يستلزمها ايضا
كما مر في صورة الاعتذار والاخيار ولهذا يقال فلان مطاع الله
ولا يقال مطاع الارادة وقوله بل وصف يخص اشارة الى ما اعتمد
عليه الاصحاب وتقرير ان قد ثبت ان جميع الممكنات مقدومة

لله تعالى ولا بد في اختصاص بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة
من محض وهي الارادة على آتاسين ان خالق افعال العباد
من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة واما ان ارادة تعالى
لا تتعلق بما لا يكون فلانه تعالى عالم بعدم وقوعه فلو تعلقت به
فاما ان ينفع فيلزم انقلاب علمه جهلا او لا فيلزم عجز وقصوره
عن بحصيل مراد. **قال** تجوز ترجيح ما ينبغي ترجحه كفي انا بين
من ماء لعطشان **اقول** هذا تثبت لما سبق من كون الارادة
صفة محصنة للمقدورات بالرجحان والوقوع في اوقاتها المعينة
وقية اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة عبارة عن العلم
بالنفع او ميل تابع له ^{اي وكذا زعم من انه كذا} وانه يسمع ترجيح احد المتساويين على الآخر
بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له انا ثاان مملوان من ماء
واحد بانه مختار احدهما مجرد ارادته من غير توقف في ذلك على
اعتقاد النفع وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
في التاديه الى مطلوبه الذي هو النجاة فانه يختار احدهما مجرد ارادته
من غير داع يدعوه الى ذلك من اعتقاد النفع او ميل تابع له وقد يقال

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان الارادة هي العلم بالنفع او الميل اليه

لا يلزم من فرض تساوي وقوعه بل لا بد في مثل هذه الصورة
من مرجح بحسب اعتقاده والالم يقدم عليه على ان طمعه تقتضي
سلوك الطريق الذي على سائر لان القوة في اليقين الكثر والقوى يدفع
الضعيف واما العطشان فانه يختار ما هو اقرب لليمين وكذا الجامع
يختار من الرغيفين ما هو اقرب الى ذلك والواجب بعد التسليم ان ^{ما كان} ^{امر وانما في رد ما ذهب اليه}
سند الحقيقة يمنع امتناع ترجيح احد المتساويين على الآخر بدون
اعتقاد النفع فما ذكرتموه يكون كلاما على السند الاخضر وانه لا يجدى
بطايل اذ يمكن ان يقال الفرق بين المختار والموجب ضروري فان كل
احد تفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وبين كون
الحجر حائطا بطبعه فلو توقف صدور الفعل عن المختار على اعتقاد
النفع الخارج لم يبق بينهما فرق فليتامل **قال** تكونه اذ لا زمان له
لكن تكونه في الوقت والآن **اقول** ذهب الشيخ ابو منصور المازني
ومن تبعه الى ان النكون صفة حقيقة اذ لا بد من السبع
المشهور ومذهب الاسعوي انه من مثل الاضافات التي لا يحق لها
في الخارج وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عند هو الاول

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان الارادة هي العلم بالنفع او الميل اليه

لوجه الأول انه تعالى يكون للأشياء وهو لا يتصور بدون التكوين
ولا بد ان يكون ازلنا لاسيما لقيام الحوادث بذاته كما ورد بان مينا
على كونه صفة حقيقته وهو م والثاني انه تعالى قدح في كلامه الا ازل
بانه الخالق الباري فلم يكن ازلنا لكان ذلك محال ليس فيه
ورد بانه كالتدح بقوله يسبح له من في السموات والارض ولا شك انه
انما يكون فيما لا يزال والثالث انهم قالوا ان العاقبة الالهية جارية في
ايجاد الاشياء بكملة ازلية هي كلمة كن ولا نفى بالتكوين الا هذا ورد بانه
يرجع الى الكلام على انه عند الاكثرين مجاز عن سرعة اليجاد وقوله
لكن مكنه يفتح الواو اسم مفعول فانه ان كان متغيرا على سبيل
التدريج يكون وجوده في الوقت والزمان والا ففى الآن واما التكوين
فلما لم يكن متغيرا اصلا لم يتصور دخوله تحت الزمان والآن قطعنا
وقية اشارة الى رد ما اشتهر من مذهب الاسويين ان التكوين عين
المكون وذلك ان التكوين ازل لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع
فيه كيف يكون عينه وايضا لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون
المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع ومنهم من قال انه اراد

بالتكوين هناك المكون كالتكوين بطلون ويراد به المحلومات فعل هذا
نصر النزاع لفظيا وظاهرا انه اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيئا
فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما الحالة التي يعبر عنها بالتكوين
وغيره فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر
مختلفا مغايرا للفاعل والمفعول في الخارج وانما لم ينسب الى الفاعل
لايهامه بكون ساير الصفات عين الذات فلا بد في ابطال ذلك
من اثبات كون التكوين صفة حقيقته مغايرة للقدرة والارادة
ولحق ان يعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المكون في وقت وجوده
اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا واذا نسب الى القادر يسمى التكوين
والايجاد فالتكوين عبارة عن كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود
المكون في وقت وجوده واما الترتيب والتصوير والامانة والاحياء
فانما يتحقق بحسب خصوصيات المكونات وليس كل منها صفة حقيقته
ازلية على جملتها كما يزعم جماعة من علماء ما وراء النهر بل هي راجعة
اليه ومندر حقيقته **قال** كلامنا صفة نفسية فيها نثار عن اخير
او عجم حيوان **اقول** يريد ان كلامنا حقيقة صفة نفسه واما الحسية

ولا

كافية في ثبوتها بهذه المعجرات واظهر الدلائل ولكن ان محله على
الحسن نفيسة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف
على اعجازه وكونه مخلوقا لا لغيره لا على كونه تعالى متكاملا ومؤهلا له

النبي سور لقمان او كان اظهر منه
البر في القرآن المجيد عن الامام علي

توفيق على بنوت امام فاضلنا

فانما هو الكاظم عليه السلام

عليه السلام

وانه ليس من تأليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور
او اثبات الاعمال بالادنى كما وعدناه فيما سبق فان قلت اليس يلزم من كونه
مخلوقا له تعالى كونه مؤلفا له قلت لا الا ترى ان هذا المؤلف مخلوقا لله تعالى
عندنا مع كونه من تأليف المحقق الا ان دلالة الاعجاز على مجرد كونه مخلوقا
لله من غير دلالة على انه من تأليفه محل تأمل فليتأمل **قال**
ورؤية الله بالإبصار واقعة للمؤمنين لكن لا للعيان **اقول**
ذهب الشيخ الاسرى الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على
ما هو عليه بحاسة البصر فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفية البصر
عنها ورد باننا اذا نظرنا الى القمر ثم غمضنا العين فلا شك في انه منكشف
لدينا في الحالين فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكانت بصر القمر كلنا
الحالين واجب بان الرؤية عندنا ليست عبارة عن العلم بالشيء مطلقا
بل على وجه خاص وهو انما يحقق في الحالة الاولى دون الثانية وتعد
طال النزاع بين المتكلمين اهل الاسلام وغيرهم في انه هل يجوز ان يرى وضع
الرؤية في دار الآخرة ام لا يجوز اهل الحق وقالوا بوجوبها للمؤمنين في الجنة
ونقاء المعزلة والفلاسفة والحق الجواز لما ان ذلك عبارة عن الادراك

التام لشيء على ما هو عليه بحاسة البصر ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف
بالتكيفات وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع في ذلك من جهة العقل
اصلا فيجوز رؤيته قطعاً ولا انها محض خلق الله تعالى من غير ان يكون لشيء
مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف في ان الله تعالى عقيب صرف الباصرة هذا وقد
سلك الاسرى ومن تبعه في هذا المقام طريقة لا تنفي سالكها الى المرام وهذا
قال الشيخ ابو منصور المازندراني نحن لا نثبت صحة رؤية الله بالدلائل
العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والاحاديث ونحكم على تأويلات
المخالفين واختاره الامام الرازي في الاربعين ونحن قد ثبتنا
قدمك فيه كيلا تترك الى الذين ظلموا انفسهم فستك فيما اخذت عذاب
عظيم وقد يستدل عليها بقوله تعالى رب انظر اليك لآية وقوله
ان الرؤية لو كانت ممنوعة لما طلب موسى عم وقومها لكونه عبثاً أو جهلاً
بما لا يجوز في ذات الله تعالى وهو الانبياء مح وآياتها قد علق
على اسفل راس الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذلك ما علق عليه واعترض
باننا لانسلم انه طلب رؤية ذاته بل آية من آياته او العلم الضروري
به ولو سلم فلا نعلم الجبل او العرش لجواز ان يكون ذلك لارشاد المقوم

او زيادة طائفة في القلب وتوسل استحالة جهل موسى في هذه
المسئلة فلام ان ما علقته هي عليه امر ممكن بل يمنع لانه استقرار الجبل
حال الحركة وتوسل فلام ان التعليق بالممكن يدل على الامكان مطلقا
بل اذا قصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا قصد الى
الاقناط الكلي او بيان عدم المشروط لعدم وقوع الشرط كما في هذه
الاية فلا واجب بانه لو لم يكن المطلوب رويته ذاته لم ينطبق السؤال
والجواب والقوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى م بانه يمنع الرؤية
والالم يصدق بعد السؤال ايضا ولا يلحق شأن الانبياء سلوك طريقه
نوعهم حملهم بما يعرفه جهلة المعترلة واستقرار الجبل حال الحركة ممكن بان
خلق السكون يدل الحركة ودلالة الاية على الاطلاع اطهر منها على الاقناط
والامكان لازم سواء قصد بيان الوقوع او لا ثم ان الحق لم يتعرض
بامكان الرؤية بل يبادر الى الصريح بوقوعها للمؤمنين لما انه منهم
من التزاما و اراد بالتميان الكفر الذين هم غمى عن ايات الله ولا يكادون
منهون حديثا كما شرية النقابل فالوجه الدالة على الوقوع دالة على
الامكان ايضا منها وجه يؤمننا ضرة الى ربها ناظر فان النظر الموصل

بالى عبارة عن الرؤية او تعليق بحقيقة نحو المرئي طلبا للرؤية على
ما عليه الثقات ولما تعدر ههنا الحنفية تعين حمله على الرؤية
لكونها اقرب المجازات وقد صح ان رسول الله فسر بذلك ومنها
قوله تعالى كلا اعلمهم ^{نظم} نعم منذ لم يجوبون فان فيه بحقيقة الشأن الكفار
وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين فلزم ان لا يكون المؤمنون محجوبين
وهو المعنى بالرؤية ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فان المراد بالزيادة هو الرؤية كذا فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومنها قوله م انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وللمكرين ههنا شبه تنقسم الى عقلية ونقلية اما الشبه
العقلية فقد سقطت بما ذكرناه من التقرير المحرر كما لا يخفى
على ذي فطنة فلا نطول بذكرها الكتاب واما الشبه النقلية
فوجه اربعة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وهو اللطيف الخبير والاسدلال من وجهين الاول
ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لا يبع
اثبات احدهما ونفي الاخر والابصار جمع محلى باللام وهي من صيغ

انوار في سبيل الحق

الى المراتى والى الهوية تاويل المراتى وآراد بسبق النقدان الحدوث
فما حصل كلامه ان الرؤية لما كانت عند الاشرفى عباد عن العلم
الخاص الذى لا يتعلق الا بالموجودة المتعين كما مرت اليه الاشارة
ظهير ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية لخصوصية القضية
ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور واليقين
او المجموع المركب منها وكل منهما متحقق في جناب البارى فيصير رؤيته
هذا هو النهاية في شرح المقام والله الموفق للمرام **قال**
حقيقه الحق لم تقبل بعالمنا لكن تردهم في دار رضوان
قول اختلفوا في ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم بكنهها ام لا
فذهب الفلاسفة الى امتناعه ونبههم الفرائى وامام الحرمين
سنا وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور من المتكلمين ثم اختلفوا
في وقوعه فنساء المحققون منهم وآبته الآخرون وسهم من ترده
فيه بعد رؤيته في دار الآخرة وهو المختار عند المحقق لما
سندكم آجيج الاولون بان تقبل ما لا يدرك كنهه بالضرورة
لا يكون الا بالحد والله منزعه عنه لاستلزامه التركيب المنافي

هذا هو الحق لا يقبل بكنهها
فذهب الفلاسفة الى امتناعه
سنا وجماعة من الصوفية
وجوزه الجمهور من المتكلمين
ثم اختلفوا في وقوعه
فنساء المحققون منهم
آبته الآخرون وسهم من ترده
فيه بعد رؤيته في دار الآخرة
وهو المختار عند المحقق لما
سندكم آجيج الاولون بان تقبل
ما لا يدرك كنهه بالضرورة
لا يكون الا بالحد والله منزعه
عنه لاستلزامه التركيب المنافي

انوار في سبيل الحق

للعجوب الثاني ودد منع الحصر اذ يجوز ان يكون ذلك بطريق الفيض
من غير سائقيه قصد واكتساب على ان الرسم قد يفيد كنهه وان لم
يكن مطرد او استدلال النافون بوقوعه بان ما تعلم منه البشر
هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس علما بكنهه الذات
ودد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن علما بها
كنهه يجوز ان يكون وسيلة اليه لا بدلت فيه من دليل واستدل
المستنون باننا نحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية والحكم على
الشيء يستدعي تصور والجواب ان التصديق انما يستدعي تصور
المحكوم عليه بالوجه لا بالكنهه والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذا
المسئلة وجدانية فالحاكم حصولها لانفسنا في الماضي والحال ليس
الا الوجدان واما في المستقبل فلا طريق الى الجزم بها سوى السمع
وكذا الطريق الى الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى او في الحال
او في المستقبل هو السمع فحيث لا سمع ينبغي ان نتوقف ونتردد
ولا نجزم بحصولها او انتقامها فليست تدبر والله الهادي **قال**
الله خالق افعال العباد وما يظن توليد من فعل انسان

هذا هو الحق لا يقبل بكنهها
فذهب الفلاسفة الى امتناعه
سنا وجماعة من الصوفية
وجوزه الجمهور من المتكلمين
ثم اختلفوا في وقوعه
فنساء المحققون منهم
آبته الآخرون وسهم من ترده
فيه بعد رؤيته في دار الآخرة
وهو المختار عند المحقق لما
سندكم آجيج الاولون بان تقبل
ما لا يدرك كنهه بالضرورة
لا يكون الا بالحد والله منزعه
عنه لاستلزامه التركيب المنافي

اقول اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مخلوقة لله كما اول للعباد
اولها جميعا فذهب اكثر اهل الحق الى انها مخلوقة لله تعالى ابداعا
واختراعا وانما للعباد كسبها ومقارنته قدرتهم اياها وانفقت
الفلاسفة والمعتزلة على انها مخلوقة للعباد ومستند اليهم ثم
اختلفوا فذهبت الفلاسفة الى انها انما يصدر عنهم على سبيل
الوجوب بحيث تمتنع التحلف وتبهم الحسن البصري عن المعتزلة
وامام الحرمين منا كما هو المشهور وقال اكثر المعتزلة بل على سبيل
الصحة والاختيار وما يقال من ان الصحة انما هي بالعباس الى
القدره واما بالقياس الى تمامها فليس الا الوجوب فان اراد
ان هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه وان اراد انه مذهب اكثر
المعتزلة ثم نعم بدهم منهم ابو الحسين البصري الى ذلك كما مر
ولذلك قال الامام انه قد ترك ههنا مذهب اصحابه ولعله هذا
هو مراد صاحب قواعد المتعبد من قوله ان هذا مذهب المعتزلة
والحكاه جميعا وذهب طائفة الى انها انما تمتع بمجموع القدرين ثم
اختلفوا فذهب الاستاذ الى انها متعلقان بالفعل نفسه

ووافقه البخاري من المعتزلة وقال القاضي قدرة الله تتعلق باصل
الفعل وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة ومعصية **لنا** على ما هو
المختار ووجه الاول ان افعال العباد ممكنة وكل ممكن فهو داخل تحت
قدرة الله لشمول قدرته لجميع الممكنات كما مر فلا ينع بقدرة العباد
والا لاجتماع قدرتيان مستقلتان على مقدور واحد وفيه ان معنى
شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات صحة تأثيرها فيها وجواز وقوعها
بها نظر الى ذاتها فكيف يلزم من تأثير القدرة الحادثة فيها اجتماع
المؤثرين على اثر واحد فتامل والسائي ان العبد لو كان خالقا لا ^{فعله}
لكان عالما بتفاصيل الواقعة فيها واللازم بطلان ما شهد به رجوع
المصنف الى وجدانه شهادة ظاهرة وقد يقال في ابطاله ان النائم
قد يفعل باختياره ولا يشعر بكمه ذلك الفعل ولا كيفيته وتعرض
بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور ولا يدوم له
ذلك الشعور وليس بشيء فان النوم ضد الادراك فكيف يجتمع معه
نعم كون ذلك الفعل الصادر منه من قبيل الافعال الاختيارية
محل تامل وقد نقص اصل الاستدلال بالكسب فانه جار فيه بعينه

مع ان الكاسب لا يعلم تفصيل فعله المكسوب فان ادعى ان الاجمال
 كاف فيه فليدفع مثل ذلك في الاجاد ايضا من غير فرق الثالث
 ان الصد لو كان موجدا لافعاله بالاخيار لكان متمكنا من فعلها
 وتركها فلا بد ان موقف ترجح احدهما على الآخر على مرجح سواء كان
 ذلك اعتقاد النفع او ميلا يتبعه او صفة اخرى من شأنها التخصيص
 والا لكان صدوره عند اتفاقنا لا اختياريا وينسد باب اثبات
 الصانع ايضا فذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره والا يلزم
 التسفه فهو من غير وسبطل الاستقلال على ان الفعل لا بد وان يكون
 واجبا عند دفعا للتسفه في المرححات فيلزم الاضطرار المتنافي
 للاختيار وبهذا التخرير يظهر بطلان ما قاله صاحب المواقف من ان
 هذا الاستدلال انما يصح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرححات
 في الفعل الاختياري والافعلي راينا يجوز الترجيح بمجرد نقل الاختيار
 باحد طرفي الفعل من غير داع الى ذلك الطرف فلا يلزم من كون الفعل
 بلا مرجح كونه اتفاقا نعم نتجه ان ذلك يجوز ان يكون من العبد
 بلا اختيار منه او سهي الى ما يكون كذلك فلا يلزم التسفه ولا بطلان

الاستقلال واما حديث وجوب الفعل ولزوم الاضطرار فيبعد
 تسليمه فديدفع بان الوجوب بالاخيار لا ينافي الاختيار كما في
 اختيار الواجب نعم هكذا حق المقال ودع عنك ما قيل او يقال
 واما المعتزلة فقد اقرت فوافيه فرقتين فرقة وهم ابو الحسين البصري
 ومن تبعه يزعم ان كون العبد موجدا لافعاله ضروري والكاره سفسطه
 فاما نفرق بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختيار دون
 الثانية ورد بان الفرق راجع الى وجود القدرة وعدمها ونحن
 لا سكرها بل بانيرها على ان نسبة الكل الى انكار الضروري والسفسطه
 مما لا تقبل اصلا وفرقة يزعم انه استدلال واستدلو عليه بانه لو
 الكل خلق الله تعالى لبطل قاعده التكليف والمدح والذم والثواب
 والعقاب ورد باننا يتم على المجتبه القائلين بنفي الكسب
 والاخيار بالكلية ونحن لا سكره بل نثبت على ما مر على ان ما ذكرنا
 في خلق الاعمال لازم لهم في علم الله فان ما علم الله وجوده فهو
 واجبا الصدور عن العبد وما علم الله عدمه ممسح الصدور
 والاجاز انقلاب علم جهلا ولا قدرته على الواجب المتمنع فيبطل

قاعدة التكليف وما سرت عليه من الثواب والعقاب قال الامام
 لو اجتمع جميع العقلاء لم يتدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالراء
 مذهب هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واورد بدون
 الالتزام بان العلم تابع للمعلوم بمعنى انه مطابق له والاصل في هذه
 المطابقة هو المعلوم كاذهباليه المحققون قال العلم بان زيد أسيد دخل
 الدار انما يحتمل اذا كان هو في نفسه بحيث يدخل فيها دون العكس
 فلما دخل للعلم في وجوب الشيء وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
 كما في افعال الواجب المختار واما التمسك بقوله فبارك الله احسن الخالقين
 واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فعارض بقوله تعالى والله خلقكم
 وما تعملون وخالق كل شيء وفعل العبد شيء على ان الخلق هناك بمعنى
 التقدير لا الاجاد وقوله وما نطق توليد عطف على افعال العباد
 اي الله خالق ما نطق المعزلة توليد من فعل انسان واما فبدلهم
 محلا للخلق بانه هل للعبد فيها صنع ام لا واعلم المعزلة القائلين
 بان استناد افعال العباد اليهم خلقا وابداعا اختلفوا في الافعال
 المترتبة عليها فقال ثمانية بن اشهر من انها حوادث لا تحدث لها وانها

البطلان وذهب النظام الى انها مستند الى الله تعالى وقال الجمهور
 منهم انها حاصلة من افعال العباد بطريق التوليد وهو ان يوجب
 فعل لفاعل فعله فعلا آخر كحركة الاصبع فانها يوجب لفاعلها حركة
 الحاتم ومهم من فصل في ذلك فقال ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل
 فمستند اليه وما كان في محل مباين لذلك فذلك ان وافق لغيره
 كالقطع والدح وما لا فلا كالالام في المضروب لتأخر ابطال التوليد
 وجوه الاول وهو العدة انا قد بينا استناد جميع الممكنات
 الى الله تعالى ابتداء فيستفي الاستناد انتهاء والثاني ان الحبل
 المعقود بشئ اذا جذب القادر ان عليه فتتحرك ذلك الشئ فيركبه
 اما ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم
 الترجيح بلا مرجح او بثنائهما وهو المط الثالث انه لو كان مقدورا
 للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب فيه انه مقدور عندهم لا مطلقا
 بل بواسطة السبب الرابع انه لو كان بقدره العبد لما كان موجبا
 بعد فناءه واللازم بطلان من رى سها اذا مات قبل ان يصل
 حيا ثم وصل فجرحه وافضى ذلك الى زهوق روحه بعد الشهور

في الاخر والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية
 بالاضلال والوجدان ضالاً وأورد عليهم ورود الهداية في مواضع
 من القرآن مقبلة بالمشية فان البيان عام لا يقبل التقييد
 وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله اللهم اهد قومي
 مع انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان حملوها على ارشاد
 طريق الجنة في الاخر او على الدلالة الموصلة الى البغية اشتراكا
 او مجازا كما حملها الاشعري قولهم هداة فلم يهند على المجاز
 وكذا قوله تعالى واما تؤذ مهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
 ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى
 التسمية والتلقب بالاضلال والوجدان ضالاً لا على مشية الله
 كما وقع في كتابه المجيد ثم ان الهداية قد تفسر بوجدان طريق
 يوصل الى المطلوب وتعايله الاضلال بمعنى فقدان ما يوصل اليه
 فعلى هذا يكون لازمين والمشهور عندنا انها عبارة عن الدلالة
 على ما يوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة
 الى المطلوب وظهر لك مما ذكرناه ان هذه المسئلة داخلية في

على ما يوصل الى المطلوب
 عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة
 الى المطلوب

خلق الاعمال فذكرها بعدها في هذا المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة
 الاهتمام **قال** الحسن والبيع شرعيان لكننا نقول بالمعقل ايضا
 قد بينا لان **اقول** لا بد قبل الخوض في المطلوب من نحر بر محل النزاع
 حتى يرد السلب والاجاب على محل واحد فنقول ان الحسن والبيع
 يطلقان على ثلثة معان الاول هو ان الحسن تعلق المدح ^{بالفعل}
 عاجلا والثواب اجلا والبيع تعلق الذم به عاجلا والمعاقب ^{اجلا}
 والثاني هو ان الحسن ملايمه الغرض والبيع منافرة والثالث
 هو ان الحسن صفة الكمال والبيع صفة العيبان والنزاع
 في ان هذين المعنيين ثابتان بالمعقل وانما وقع النزاع في الاول
 فذهبت المعتزلة الى انه ثابت بالمعقل والشرع انما ورد للكشف
 والبيان وقد صرح في شرح المقاصد بان بعض اهل السنة
 وهم الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء ونجسها مما يهدى
 بالمعقل كما هو دأى المعتزلة كوجوب اقل الواجبات ووجوب
 التصديق بالنبى عم وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة
 الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه

في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
 قوله تعالى واما تؤذ مهديناهم
 قوله تعالى واما تؤذ مهديناهم
 قوله تعالى واما تؤذ مهديناهم

على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب تركه لك
والانزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا
بالوجوب والحرمة على الله وجلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالفوا
لافعال العباد وهو الله تعالى والمقل آله يعرفه بعض ذلك من
غير اجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض
ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض وهذا معنى قول المحقق لكنا
نقول بالمقل ايضا قد سألنا ان وذهبت الشاعرة الى انه ثابت
بالشرع مطلقا واحتجوا عليه بوجوه الاول ما مر من ان العباد
مجبورون في افعالهم لوجوبها عند تمام المرح فلا يتصف بالحسن
والقبح المعقلين واعترض بانه سعى الشرع عن ايضا لكونها
من صفات الافعال الاختيارية وايضا لكون التكليف بها
مكليف بما لا يطاق وهم لا يقولون به واجيب بان القدرة
الكاسية كافية في الشرعيين بخلاف المعقلين اذ لا بد فيها
من تأثير القدرة على سبيل الاختيار كما عترفوا به واما حديث
عدم القول بوقوع التكليف بمثل ذلك فكاذب قطعاً لما سيجي

والثاني لو كان حسن الفعل وتبعه بالعقل لكان نادر الوجب
ومر يك الحرام معذباً ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب
معذبة العصاة اذ لم يموتوا عن توبته واللازم بطل قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثالث لو كان حسن الفعل
لذاته او لصفة لازمة لذاته لما سدل حال الفعل من حسن الخلق
وبالعكس لان ما كان بواسطة الذات او لازماً لها لا يزول عنها
لكن السال بطل فان الكذب قد يحسن فيما اذا كان انقاذ المظلوم
من يد الظالم فتصح الصدق هناك لكونه اعانة للظالم فلا يكون
الحسن والقبح نهياً داسين وهكذا سائر الافعال وهذا انما هم
على من قال حسن الافعال وقبحها لذواتها او لكونها كاذبة
الي القدمات ومن بعدهم ولا تقوم حجة على الجباني بان حسنها
وقبحها لوجوب واعتبارات لذواتها ولوازنها الرابع ما سماه
صاحب المقاصد مقلطة الجذر والاصم وبعد تحريم حلها عقول
المعتلاء ونحو الاذكياء وهو ان الحسن والقبح لو كانا داسين
لزم اجتماع المتناسين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي

الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم كذبها وبالعكس وقد
 صور ذلك في مثل قولنا الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق
 اولاسي مما اتكلم به غدا بصادق ثم اذا جاء العدا قصر المسكلم
 على قوله الكلام الذي تكلمت امس به ليس بصادق فان صدق كل
 من الكلام العدى والامسى يستلزم عدم صدقه وبالعكس قال
 وقد تصفحت الافاويل فلم اطرف بما روى العسل وتاملت كثيرا
 فلم يظهر الاقل من الغلب وحاصل ما ذكر في حلها ان الصدق والكذب
 انما يتناقضان اذا اعتبر احدهما لحكم واحد وحكم بهما على موضع
 واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حال الحكم والآخر محكوما به لاختلاف

المرجع كما في تلك المغلطة فاننا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق
 نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فتنفع الصدق هنا محكوما
 وفي الاول حال لا فالحجب يمنع تناقض الصدق والكذب المتكافئين
 على وقوع احدهما حال الحكم والآخر محكوما به وهذا في نفسه ظاهر
 البطلان كما اعترف به ذلك المحقق حيث قال لكن الصواب عندى
 في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حل الاشكال ونحن

نقول هلم امها الاقران ان كنتم على شئ تشكروا في حل هذا الاشكال
 لسطر من المقال وسكشف بيني وبينكم جلية الحال فقول وبالله
 التوفيق ونعم الرفق اما الكلام المذكور اولاً فخذ ان حاصله قول ليس
 بصادق ليس بصادق كما لا يخفى على ذي فطنة فان اريد به الحكم
 بالاتحاد بينهما بمعنى ان الاول عين الثاني كما في قولنا الانسان انسان
 فلا شك في صدقه وانه لا يستلزم كذبه وهو ظاهر وان اريد به
 سبب الاتصاف بالصدق بمعنى انه كاذب في امان ان يراد بالموضع
 سبب الصدق عن نسبة ما هو كاذب فيكون القول بان كاذب
 صادق ولا يستلزم كذب الاول صدقه ولا صدق الثاني كذبه
 وان اريد به سبب الصدق عن نسبة مخصوصه فان كانت تلك
 النسبة مطابقة للواقع يكون الاول كاذبا ايضا والثاني صادقا
 من غير استلزام كذب الاول صدقه وصدق الثاني كذبه وان لم
 مطابقة للواقع يكون الاول صادقا والثاني كاذبا بدون ان
 يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه وان اريد به
 نفي ثبوت الصدق ووجوده في الخارج وان كان خلاف الظاهر

فهو صادق والثاني كاذب وليس فيه اجتماع الصدق والكذب
في كلام واحد أصلاً وأما التصوير المذكور ثانياً فحله أن الكلام الغدق
يتضمن كلامين أحدهما انه مكلم فانه وان ذكر في الكلام على وجه الصلة
أكنه يتضمن الاشارة اليه والثاني ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك
أن الاول منهما صادق فيكون الكلام الاسمي كاذباً اذ كلف الكذب عليه
بمكلف وزد منها ويلزم منه كذب الثاني ولا يلزم صدق الاول
كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب الاسمي صدقه يظهر ذلك بآدنى
تأمل يمكن احقن المقال ودع عنك ما قيل او يقال **قال** في تصوير
وللعباد اختيار وهو كسبهم **وا** فيوصفون بطوع او بخصيان
ان لما كان ثبوت الحسن والتبع بالشرع موهباً بانتفاء قدره
العباد ونحقق الجبر في افعالهم الاختيارية عقبة بمسئلة الاختيار
دفعاً لذلك الايهام ورد اعلى من يقول بالجبر من الانام وقوله
وهو كسبهم واجاب عما يقال لا معنى لكون الصدق متاراً الا كونه مؤيداً
على سبيل النصد والارادة وهو ساقى استناد جميع الممكنات
اليه كما ابتداء وحاصله انه قد دل البرهان على ان الخالق لها

هو الله تعالى وثبت بالضرورة ان للبعد قدرة واختيارا في بعض
الافعال كالمشي على الارض ومن البعض الاخر كالصعود الى السماء فالتجنا
في التقضي عن هذا المضيق الى اثبات الاختيار الجبر في المسي بالكتب
وهو عند الاسعري عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعال^{به}ه
الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل في وجودها وعند البعض
هو عبارة عن صرف القدرة والارادة الى نحو المراد بل عن قصد^{عبارة}
والارادة. وله مدخل ما فيها وقد بينه على نفي الجبرانه لو لم يكن
للعباد في افعالهم اختيار اصلا لما صح تكليفهم بالاوامر والنواهي
ولما ترتب عليها المدح والذم والثواب والعقاب ولما كان للعد^{عبارة}
والوعيد فايده ولما بني الفرق بين الكفر والايمان والاساءة الى المساك^{ين}
والاحسان ولما صح اسناد الافعال التي نفى سابقية القصد
والاختيار مثل صلى وصام ولما بني بينه وبين طال الغلام واسود
لونه لان الكل مخلوق الله من غير قدرة واكتساب للعباد فان قلت
يتعلق منها ذلك بوجوده يكون واجبا وما يتعلق بعده يكون ممتنعاً
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلت بعد تسليم ذلك انه انما يثبت

الاختيار على سبيل الاستقلال كما ادعاه المعتزلة لما نحن فيه
 وهو ظاهر **قال** لا دخل للعقل في حكم الآله وفي تجويز تعليله البعض قولان ^{منه}
قول قد علم من كون الحسن والقيح شرعيين ان لا دخل للعقل في احكامهما
 الله تعالى الا ان المحقق اعاده بحمل قوطبه لبيان انتفاء الاغراض
 في افعاله واحكامه **قال** صاحب المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة
 من افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فهم من بعض ادلته عموم
 ولزوم النفي ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم والاول
 مثل قولهم لو كان البارئ تعالى باعلا الغرض لكان ناقضا في ذاته
 ومستكلا بالغرض **وانه** باطل ورد بجواز عوده الى الغير واجب
 بانه لا يكتفي عوده الى الغرض بل لا بد وان يكون اصله بالنسبة اليه ايضا
 واللام يكن عرضا لنفله ضرورة وفيه نظر **واعلم** ان الاستكمال
 لتحصيل الغرض راجع الى الاستكمال بصفة التكوين فمن جعلها
 قد علم ينبغي ان يجوز تعديل افعاله كما بذلك كما نقل عن بعض المتأخرين
 واما الاشاعرة فقد زعموا انها حادثة ومنجدة ولهذا ذهبوا الى
 نفي ذلك عن افعاله **قال** لكنه محل تأمل فليتأمل الثاني مثل قولهم انه

لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضه ادعاء للتسلسل فلا عموم اصلا
 وقد ذكرنا فيما تقدم ما به النقص عن هذا فنذكر **قال** على ان المعص
 لا يقتل فيه نفع لا احد قطعا كتحليل الكفار في النار والحق ان تسلسل
 البعض سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كاجاب الحدود والكفارة
 وتحريم الخمر والمسكر ثابت لا يمكن انكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص
 والاحاديث وتعمل قول المحقق وفي تجويز تعليله البعض قولان
 اشارة الى هذا ثم ان المشهور من مذهب الاشاعرة نفي تعديل افعاله تعالى
 بالاغراض مطلقا وكان الاول ذكر لاثبات المذهب والثاني لا بطلان
 مذهب الحنم على انه يمكن معهما بادي عنانية كما لا يخفى على ذي خيرة
وانه لا يلزم من نفي افعاله تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل
 الفأئية والاغراض لكونها اعم منها فلا يستلزم بثوبها بثوبها على ما
 البعض من المحتجين واحتجت المعتزلة على ثبوت الغرض في افعاله
 بان الفعل الحالى عن الغرض عبث **وانه** تعالى منزعه وواجب بان العبث
 انما يصور فيمن يكون شأنه ذلك وهو اول المسئلة على انه
 يندفع بالحكم والمصالح الراجعة الى مخلوقاته فان قلت ان علو علمه تعالى

لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضه ادعاء للتسلسل فلا عموم اصلا
 وقد ذكرنا فيما تقدم ما به النقص عن هذا فنذكر
 لا يقتل فيه نفع لا احد قطعا كتحليل الكفار في النار والحق ان تسلسل
 البعض سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كاجاب الحدود والكفارة
 وتحريم الخمر والمسكر ثابت لا يمكن انكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص
 والاحاديث وتعمل قول المحقق وفي تجويز تعليله البعض قولان
 اشارة الى هذا ثم ان المشهور من مذهب الاشاعرة نفي تعديل افعاله تعالى
 بالاغراض مطلقا وكان الاول ذكر لاثبات المذهب والثاني لا بطلان
 مذهب الحنم على انه يمكن معهما بادي عنانية كما لا يخفى على ذي خيرة
وانه لا يلزم من نفي افعاله تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل
 الفأئية والاغراض لكونها اعم منها فلا يستلزم بثوبها بثوبها على ما
 البعض من المحتجين واحتجت المعتزلة على ثبوت الغرض في افعاله
 بان الفعل الحالى عن الغرض عبث **وانه** تعالى منزعه وواجب بان العبث
 انما يصور فيمن يكون شأنه ذلك وهو اول المسئلة على انه
 يندفع بالحكم والمصالح الراجعة الى مخلوقاته فان قلت ان علو علمه تعالى

بتلك المصالح والحكم وقد فعله لاجلها يلزم التعليل بالاغراض اذ
 لا معنى لها سوى ذلك الا يلزم الجهل على الله تعالى وانما قلت يجوز
 ان يتعلق علمه بها قبل الفعل لكنها لا تكون اسبابا باعثة على اقدامه
 وموجبة لتأثيره حتى يكون عللا غائية واغراضا فلزم الاستكمال
 بها في غايات سرية على افعاله فلا يكون شئ منها عبثا خاليا عن
 الغاية وبها ياول الايات والاحاديث المشهورة بثبوت الاغراض
 في افعاله تعالى فندير **قال** ولا يكلف عبدا فوق طاقته لكنه لا يعمل
 عاجزا عان **اقول** ما لا يطاق على ثلث مراتب اعلاها ما سمع لذاته
 فالأكبرون على امتناع التكليف به لا امتناع تصورهم ومنهم من جوز
 ذلك ومنع امتناع تصورهم والا لا امتنع الحكم عليه بذلك الامتناع
 ولا تخفى ما فيه وقد حكى عن البعض القول بوقوعه فانه تعالى امر بالحب
 بان يصدق في جميع ما اخبر به رسوله ومن حملته انه لا يؤمن فقد ارج
 بان يصدق بان لا يصدق وانما جمع بين التقيضين ورد بالانما
 هو التصديق الاجمالي اى كل ما جاء به الرسول فهو حق ولا استحالة
 في صدوره من الخلق وانما المستحيل هو التصديق التفصيلي الذي

الاجمالي هو الذي لا يشترط
 في صدوره من الخلق
 والاحاديث المشهورة
 بثبوت الاغراض

لا يحقق بدون ذلك التصديق المستلزم للجمع بين التقيضين وادنا ما
 ما يمنع بناء على تعلق علم الله تعالى او ارادته بعدم وقوعه والتكليف
 جائز بل واقع اتفاقا واسطرها ما لا يتعلق به العذر الحادثة عادة
 كخلق الاجسام والطيور في الهواء فجوز الاشاعرة وقالوا بعدم
 وقوعه لقوله تعالى لا تكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة بناء
 على قبحه وهذا معنى قوله لا تكلف العبد فوق طاقته لكنه لا يعمل عاجزا
قال لو كان اصح فرضا ما اشلى احدا بالكر والفر والبلى واخر ان
اقول ذهبت المعتزلة الى ان رعاية الاصح للعباد واحدة فالبصريون
 منهم خصصوها بالامور الدينية واراد بالاصح الاصح في باب
 الدين وقال البعداء يوق منهم بل في الدينية ايضا فهم يعنون
 بالاصح الاوفى للحكمة والتدبير واعتمدوا فيه على قياس الغائب
 على الشاهد فان الحكيم اذا امر بالطاعة وقدر على اعطاء ما يوصل
 المأمور اليها ولم يفعل عد من زمرة البخلاء وادع بان في الشاهد
 كذلك ولا كذلك الامر في الغائب واحقن الاصحاب على بطلان ذلك
 بوجه الاول ما ذكره المحقق من انه لو كان الاصح للعباد واجبا لما كان

الاجمالي هو الذي لا يشترط
 في صدوره من الخلق
 والاحاديث المشهورة
 بثبوت الاغراض

الاجمالي هو الذي لا يشترط
 في صدوره من الخلق
 والاحاديث المشهورة
 بثبوت الاغراض

الكافر الفقير المذنب في الدنيا والاخرى سيما المبطل بالاستقام
والالام وسائر انواع المحن الثاني لو كان ذلك واجب لما وجب
على العباد شكر الله تعالى على فعل لكونه اداء للواجب عليه كمن
يرد ودية الى صاحبها ويؤتي ديننا لازما عليه الثالث
ان مقدورات الله غير متناهية فاي قدر يسطونه في الاصح
فوقه ما هو اعلى منه صحت لا الى حد والرابع لو وجب رعاية
الاصح لما امانت الانبياء والاولياء المرشدين وابتقى ابليس
وذرياته المفسدين **قال** والرزق ماسبق للحيوان ياكله
محرما او مباحا فهو قسمان **اول** هذا موافق لما اخبرنا بعضهم
من ان الرزق هو كل ما سعى به الحيوانات من الاعدية
والاشربة لا غير **قال** صاحب الابكار والمختار انه كل ما انتفع
به سواء كان بالتعداى بغير مساحا كان او محرما ويؤتى
قوله تعالى ومارزقناهم يفتقون اذ لا صور الاتفاق في المعنى
الذى ذكرت المحقق وقد عتذر بان اطلاقه على المسفق بطريق
المجاز قيل لم يرب بما ذكر تعريف الرزق بل هو نفي لما ذهب اليه

المعتزلة ولا يخفى ما فيه من التعسف واما المعتزلة فقد فسروا
بالحلل وتنقض بقوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها
فانه يفهم منه ان للبهائم رزقا ولا يتصور في حقها حل والحرمة
والجواب ما سبق وتارة عما لا يمنع من الانتفاع به ويكن مهم
ان من لم يملك طول عمر الا الحرام فالله لا يرزقه شيئا وهو خلأ
ما ثبت بالاجماع قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم
والعقاب على اكله قلنا ذلك بسوء مباشرة اسبابه باختياره
وارتكابه المنهي عنه وقوله محرما او مباحا لا يدخله في النفي
بل هو صريح منه بانه ينقسم عندنا الى ذينك القسمين لا كما عمت
المعتزلة من اختصاصه بالحلل **قال** ولا يتقدم حيوان على اجل
وان تقطع في انياب غيلان **اول** هذا رد لما زعمه الكثر المعتزلة
من ان المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت الذي علم الله
بطلان حيوة الحيوان وانه لو لم يعمل لعاش الى الوقت الذي علم
الله موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يمتل لمات
في ذلك الوقت البتة والمذهب ان المقتول ميت باجله من غير علمه

ولا تأخر عنه وأنه لو لم يقتل لما قطع بوجود الاجل وعدمه على ما
 يدل عليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
 والصغير في قوله وما يعمر من عمر ولا ينقص من عمر راجع الى مطلق
 العمر ونظيره فذلك له درهم ونصفه والمعنى لا سمع عمر شخص من
 اعمار اقاربه ومدوامه واما قوله عم لا يزيد في العمر الا البر
 فقد قيل انه خبر الواحد فلا يعتمد عليه في هذا الباب وقد يقال
 الزيادة والنقصان انما هو بالنسبة الى ما ابنته الملائكة في حياتهم
 اذ قد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد بقول الى حب
 علم الله على ما اسير اليه بقوله يحول الله ما يشاء ويثبت وعند
 ام الكتاب وتمسكت المعتزلة بانه لو كان ميتا باجله لما آتوا
 القاتل الذم والعقاب ورد بانه لا اكتساب للفعل المنهي سيما
 عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل وقال ابو الهذيل انه لو لم
 يموت في ذلك الوقت لكان القاتل باطلا لاجل قدر الله ومغيرا
 لعلمه ورد بان عدم القتل على تقدير علم الله بانه لا عمل فلا يلزم
 ما ذكرته وقد ظهر لك مما ذكرناه ان الاجل عندنا وعند ابى الهذيل

واحد وعند اكثر المعتزلة اثنان وقالت الفلاسفة ان الحيوان
 اجلا طبيعيا بحلل رطوبته وحرارته الفريدين واجلا اخر
 نحسب لافات والامراض **قال** كل العناصر والافلاك حادثة
 وجزءها جوهر فرد ببرهان **اقول** ذهب الجمهور من المتكلمين الى ان
 الجسم مركب من الجواهر الفردة المتناهية وهي العين الذي لا يقبل
 الانقسام اصلا لا كسر الصفر ولا قطعاً لصلابته ولا وهبا
 لعجز المتوهم عن عمر طرف عن طرف ولا فرضا عقليا لا سدرامه خلا
 المتدروقة ان العقل ان تعرض خلاف ما قدر سيما فيما اذا
 ادعى ان الواقع خلاف ذلك كما يشعر به الفرقه بين القسم الوهميه
 والفرضيه بان الوهم ربما لم يقدر على عمر طرف عن طرف فتقف
 كحالات العقل فانه يحيط بالكليات المشتملة على الصغير والكبير
 فلا تتف والمشهور فيما بين الانام ان مذهب النظام هو القول
 بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة الغير المتناهية والصواب عندي
 ان مذهبهم هو القول بتركيبها من الاجزاء التي ينقسم الفعل الى
 غير النهاية لان ما خذ ذلك ادلة نقاة الجزء الذي لا يجري فانه

الاجل عندنا وعند ابى الهذيل

لما طالع فيها ولم يقدر على دفعها اذ عنها تحكيم بان الجسم سقسق
بانقسامه لا شامى لا مضاف تلك الاول اياه كما لا يخفى على
خبر في صنعة الكلام وقد نص بذلك الامام كما سيحكي وتوهم منه
ماده اليه ذو مغا طيس من انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام
الى غير النهاية ومذهب المسائس من الفلاسفة انه انما يتركب من
الهوى والصورة وذهب فلاطون الى انه ليس له اجزاء بالفعل
بل هو بسيط في نفسه قابل للانقسامات غير متناهية وتبعه
الاشراقيون منهم وقال صاحب الملل والنحل بل هو قابل لانقسامات
متناهية ثم ان المسكين في اثبات الجوهر الفرد طريقين احدهما
انه قابل للانقسام وكل ما هو كذلك فهو منقسم بالفعل اما الصغرى
فظاهرة ولما عدنا عليها الخصم واما الكبرى فمدل عليها وجه
الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل لكانت ^{وحدة}
ولزم قبول الوحدة الانقسام اذ احوال في محل قابل للانقسام لا بد
ان يكون كذلك وانه باطل باضرورة ^{مستور} والجواب عنه بان الوحدة
من الاعتبارات العقلية التي لا يخفى لها مردود بان الدليل الزامى

على من يقول بوجودها ولو سلم فلا شك ان لها وجودا ومقتضى محلها
في نفس الامر وهو كاف للعقل نعم يريد ان انقسام المحل انما يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بطريق السران وهو بل الوحدة
صفة قائمة بالمجموع من حيث هو المجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت
الوحدة عنه الثاني انه لو كان متصلا واحدا لكان شق البعض
بأبرته البحر المحيط اعدا ماله واحدا بالبحر من الآخرين وانه ظاهر
البطلان ورد بمنع الملازمة ان اخذ البحر بدون الاتصال ومنع
بطلان الثاني ان احدهما والثالث انه لو لم يكن منقسما بالفعل
لما اختلف خواصه واللازم بط فان شق النصف غير شق الثلث
والربع وهكذا اورد بان اختلاف الخواص يحصل بعد فرض الانقسام
لانها من الاعتبارات العقلية التي يحكم بها العقل بعد اعتبار الانقسام
وان اريد بحالها فهو اول المسئلة واما الطريق الثاني فلهم فيه
مسالك منها ان انشراق اجزاء الجسم ممكن فانه قادر على ان يحل
ذلك فيه بحث لا يفتي فيه الاجتماع اصلا وهو المعنى من الجواهر
الفردية فان قلت ان اريد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا سلم

ان حصول الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع تلك الاجزاء يستلزم
ذلك وانما يلزم ان لو لم يبق فيه الاجزاء الوهمية ولم تقبل القسمة
بحسبها وهو موانع ان اريد بها مطلق الاجزاء فلانم كان الافتراق
بحيث لا يبقى فيه اجتماع الاجزاء اصلا قلت الممكن هو الذي لا يلزم
من فرض وقوعه محال ومن البين ان الافتراق على ذلك الوجه
لا يلزم من فرض وقوعه مح فكون ممكنا نعم للحصم ان يقول
ان الافتراق وان كان ممكنا في ذاته الا انه ممنوع حصوله على
ذلك الوجه وهذا كما ان جميع معدودات الله تعالى ممكنة عند
المتكلمين مع انهم محذون وجودها بالفعل ومنها ان انقسام
الجسم لو لم يكن منتهايا الى ما لا امتداد له اصلا لزم ان يكون
امتداد الدر غير متناهي القدر ما لزم من امتداد امت
غير متناهي العدد وفيه بحث لانه ان اريد بكون الدرغ
غير متناهي القدر ما هو بحسب الخارج فاللازمة ممنوعة
وان اريد ما هو بحسب الفرض والوهم فاللازمة مسلمة وبطلان
التالي ومنها ان الوجود من الزمان هو الحاضر ضرورة عدم

وجود الماضي والمستقبل ثم انه لا يقبل الانقسام والا لزم كونه
قار الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه وكلاهما باطلان وذلك
سطبق على الحركة المنطقية على المسافة فيلزم الجزء وهو المظ
وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من قبول القسمة الوهمية
كونه قار الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه لما انها لا تؤدي
الى الافتراق اصلا واما ثانيا فلانم ان الحاضر سطبق على الحركة
المنطقية على المسافة حتى يلزم تالفها من اجزاء لا تجري بل انما
سطبق هو على الحركة بمعنى التوسط التي لا سطبق على المسافة
واما ثالثا فلان الزمان عندهم هو الماضي والمستقبل واما
الحاضر فهو الآن الموهوم لكونه حدا مشتركا بينهما كالنقطة
المفروضة على الخط والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون
اجزاء منها والا لكان تنصيفها تثلثا بل هي معان لما هي
حدودها بالنوع ومنها انا اذا وضعنا كرة حقيفة على
سطح حقيقي فلانما هي الاجزاء غير منقسم والالم يكن كونه
ثم اذا دحجناها على ذلك بحيث ماسته بجميع اجزائها يكون

جميع اجزاء كل منهما غير منقسم وهو المظ وأجاب عنه الرئيس
بان الكرة اذا ما است ذلك السطح في نقطة فلا يماسه في نقطة
اخرى الا بحركة منقسمة وهي ليست بمتصلة للاولى والا انطبقت
عليه ضرورة بعد الاتصال بين الامر من الغير المنقسمين ^{الابطال}
الانطباق بالكلية فيكون بينهما خط وهكذا في سائر
النقط التي بها التماس فلا تتركب من النقط المتتالية وآت خيرا
بان ما ذكرنا انما ينبغي كون جميع اجزاء الجسم هي الجوهر الفرد لا يثبت
الجوهر الفرد فيه فالاولى ان يقال ان ما ذكرنا يتوحد انما يدل على
ثبوت النقط في الجسم وهي لا يستلزم اجزاء فان قلت النقط
عندهم نهاية الخط ولا خط فيها فلا بد ان يكون جوهر قائما بنفسه
وهو المظ قلت لو سلم ذلك فيجوز ان يكون النقط في الكرة
نهاية للسطح قائم به وما يقال من انها نهاية للخط فانما هو فيما عدا
الكرة فتدبر واما ان ملك الاجزاء الغير المنقسمة متناهية فدل عليه
وجع الاول ان الجسم لو كان اجزاء غير متناهية لاشغ قطعها
في زمان متناه ضرورة واللازم بطل بالضرورة فالملزوم ^{مثلة}

والثاني انه متناهى الحجم والمقدار فيكون محصورا بين الطرفين
المحيطين به وكذا اجزاء الموجهة فيه لكن انحصارها بالانتهى
بين الحاصرين محال فلا يكون اجزاء الموجهة فيه غير متناهية
والثالث ان التالف من الاجزاء الموجودة في الجسم لا بد ان يقبل
زيادة الحجم والا لكان حجم الواحد كحجم الاثنين وانه ضروري
البطلان فلو كانت غير متناهية لكان حجمه كذلك واللازم بطل
لما نقرر عندهم من تناهى الابعاد واعلم ان هذا الوجه
لا يتجدد على النظام العامل بانقسام اجزاء الجسم الى غير النهاية
بالفعل وبخفيه ان اجزاء الجسم عند علي نحو ان احدهما ما يقبل
القسمه الفكية الخارجية وينقسم بحسبها والثاني ما لا يقبل
تلك القسمة بل ينقسم بالوهم والفرض الى غير النهاية فما ذكر
من القطع والمحصور به وافادة زيادة الحجم انما هو من خواص
الاجزاء الخارجية التي هي متناهية عند دون الاجزاء الوهمية
والفرضية الغير المتناهية ولعل مراد بالخطرة وهي ان يمدى
الجسم المتحرك بعض اجزاء المسافة دون بعض هو هذا فان دفع

ما يقال فيها كما برز محضه ولا حاجة اليها بل كيفه ان يقول
 كما ان المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان سمل
 على اجزاء غير متناهية ومقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن
 قطعها فيه ولا يخفى ان اجزاء الزمان اذا كانت غير متناهية
 مثل اجزاء المسافة لا ينصور قطعنا لمسافة فيه ويعود الالتزام
 فلنا مل في هذا المقام فانه من مراتب الاقدام واما اوله الفاء
 فوجه ايضا منها ان الجوهر الزرد على تقدير ثبوته متغير وكل متغير
 عنه غير بيان ومنها انا اذا ركبت صفي من اجزاء لا يتجزى ثم
 قابلتها بالشمس فان الوجه المضي منه غير المظلم ومنها انا اذا
 عرنا خشبة في الارض قبل طلوع الشمس من شرقها فنحن نطوعها
 نفع لها فلما طويلا فكلما ازداد الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتفا
 ثم ان الشمس اذا ارتفعت مقدار جزء فاما ان لا تسع شي من
 الظل او تسع الاول بطوال الجازان يكون كذلك في الكا والثالث
 فسفي الى بقاء الظل مع ارتفاع الشمس الى غاية وانه ظاهر البطلان
 والثاني لا يخلو اما ان يكون مقدار جزء ايضا فيلزم تساو اجزاء

مسافة الظل لاجزاء ربع الفلك وهو يبط بالضرورة او انقص
 منه فيلزم الانقسام وهو المطلوب واجاب عنها الامام
 في الاربعين اجمالا بان هذا الوجه يستلزم حصول انقسام
 غير متناهية بالفعل وهم لا يقولون به فليست دبر ومنهم قال
 ان هذا الوجه على تقدير تمامها انما يدل على الانقسام بالوهم
 ونحن نريد بالجزء ما لا ينقسم بالنك وقال شارح
 المقاصد في قول الامر الى ما ذهب اليه فمفراط من ان الجسم
 مركب من اجزاء صغار قابلة للانقسام الى غير النهاية ولا يد
 عليك انه لا رجوع فيه اصلا الى ذلك فان حاصل ما ذكره
 ان الجسم عندنا مركب من الاجزاء التي لا تجزى فكما وان كانت
 متجزية وهما بالفعل الى غير النهاية وبين الانقسام بالوهم
 بالفعل الى غير النهاية وقبول ذلك الانقسام بكون بعيد
 فتبصر ثم قالت الفلاسفة لما بطل تركيب الجسم من الجواهر
 الفردية وما في حكمها ثبت انه متصل واحدا في نفسه وقابل للتصال
 كما شاهدنا فيما اذا صب الماء الجرح الى اثنا عشر صغيرين في الجسم

جوهر متصل في نفسه وامر قابل للاتصال ثم انه غير ذلك الجوهر
المتصل لا تتفان عند طر بان الاتصال والقابل يجب وجوده
مع المقبول والحق ان الجسم لما كان متصلا في نفسه فاذا اطر عليه
الاتصال نزول تلك الجسمية وحدث حسيتان احدهما ان
فلو لم يكن في الجسم امر ياق لصل الاتصال تارة والاتصال اخرى
لكان حدوث الحس من بعد الاتصال عن كتم العدم وانه بط
بالضرورة وهو المعنى بالهوى وفيه بحث اذا لم نركب الجسم من
الجواهر الفردة وما ذكرتم من الوجوه الدالة عليه فقد كلفنا عليه اجالا
واما الجواب على سبيل التفصيل فقد ذكر في المطولات ومن اراده
فليرجع اليها ولو سلم فلا يلزم من بطلان تركيبها كونه مصلا
واحدا لجواز ان يكون مركبا من اجزاء قابله للاتقسام بحسب الهم
فقط او منقسم بحسبه الى غير النهاية فلا تثبت الهوى ولا الصورة
وما ذكر ابن سينا من ان تلك الاجزاء مستقرة في الحقيقة والطبيعة
كما اعترف به الذاهب الى تلك المقالة فجزء على المتصلين منها ما يجوز
على المتصلين وبالعكس فلك الاجزاء متشاركة اما في امتناع

قول الاتصال والاتصال او في جواز قبولها لكن الاول بط فمعين
الثاني وبه يحصل المط فكلام جدي مبنى على سلم الحضم ولا يثبت
اليه في امثال هذه المقامات لجواز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء
مخالفا للآخر في الطبيعة وهذا وان كان مستبعدا في اجزاء الجسم
الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه محتمل فلا بد لابطاله من دليل
وذلك كالاقدام الفلكية عندهم فانها مع عليها الاتصال والاتصال
بسبب اختلافها في هيولاتها وان اتحدت في الصورة الجسمية على انه
لا يتم اصلا على ما ذهب بعض المتكلمين من انما وحقائق المصلحة
وانفاق الجواهر المنفصلة كما اشرنا اليه فان قلت بل يتم عليه
في الاجسام التي يصل بعضها ببعض تارة وتنفصل اخرى كالماء
مثلا قلت ثم اذ ليس باتصال عند حقيقة بل حسا ثم انهم قالوا
لما ثبت تركيب الجسم من الهوى والصورة وقد بينا ان احدهما
لا ينفك عن الاخر وان كل حادث مسبوق بماده وجبان يكون
الهوى قديمة بالشخص واما الصورة فان كانت صورة الاجسام
التي لا تقبل الكون والفساد فهي قديمة بالشخص ايضا والافان النوع

او بالجنس فكان العالم قدما عندهم بهذا المعنى وعمدتهم فيه ان جميع
ما توقف عليه تأثير الفاعل فيه ان كان حاصله في الازل لزم حصول
الاثريه ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته النامة وان لم يكن
حاصل فيه كان بعضه حادثا ونقل الكلام اليه حتى يلزم التس
والجواب عن الاول منع تركيب الجسم من الهويولى والصورة وتوسلم
فلازم ان كل حادث مسبق بالمادة فانه فرع الاجاب وقد بطلناه
وقد جاب عن الثاني بعد النقص بالحوادث اليومية باختيار الشئ الاول
ومنع بطلان الخلف المذكور في المختار وقد مختار الشئ الثاني
ويلزم التس في تعلق الارادة لكونه من الامور الاعتبارية
وقد يلزم حدوث تعلقها في وقت معين من غير احتياج
الى سبب لما وقد يجوز استناده الى نفس الارادة بناء على جواز
التخلف في المختار كما مر وذهب المليون الى ان الاجسام كلها
من العناصر والافلاك محدثة بذواتها وصفاتها النوع الاول
انها لا يح عن الحوادث وكل ما يكون كذلك فهو حادث اما الصوري
فلازها لا يخ عن الاعراض وهي حادثه لما انها لا تبقى زمانين على انها

لا تخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز
فهي ساكنه والافتحركة وكل منهما حادث لا قضاء ماهيتهما
المسبوقية بالغية والازلية شايها على ان جزئيات الحكة حادثه
ضرورة واتفاقا والمطلق لا يكون الا في ضمنها فيكون حادثه
ايضا واما الكبرى فانها لو كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
والسائي انها لو كانت قديمة لزم احد الامرين اما قدم الكون
الواحد او ثبوت اكون غير متناهية وكلاهما باطلان اما اللذان
فلانه لا بد للجسم من كون في حيز فان كان غير مسبوق بكون آخر
فهو الامر الاول والا يلزم السائي واما بطلان اللازم اما الاول
فبالضرورة واما السائي فببرهان التطبيق والثالث انا قد
بيننا انها فعل الفاعل المختار فيكون حادثه اذ القديم لا يستند
الى المختار والرابع ان الحوادث عموم بها والقديم لا يكون كذلك
كما مر في موضعه واعلم ان هذه الوجوه كلها مدخولة كما
لا يخفى على من له درسه في الصناعة فالاولى عندي ان يقال
ان فاعله تعالى اما ان يكون ازلية او حادثه بالنسبة لاجمعها

او يكون ازاله بالنسبة الى البعض وحادثه الى البعض الآخر
وسطل الاول لزوم انتفاء حوادث اليوم والضرورة شاهد
بثبوتها كما يعرف به الحضم وبطل الثالث لزوم ترجيح بلا مرجح
فتعين الثاني وهو المظنون لا يذهب عليك ان الوجه مقدم
هذا البحث على مباحث الذات والصفات وكان المحقق قد مرها
عليه نظر الى ما مر بل بعدها بالشرح **ان** للعلو بالسفل ربطا لا بتعليل
اذ قد يرد مدار بل مضافا **ان** **اول** هذا اشارة الى اربعة ما عليه
البحر والصابئون من ان الكواكب المتحركة محركات الافلاك
هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في عالمنا هذا ونفسكوا
في ذلك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة
في جوف تلك النجوم ووجه او عدمها مع ما تسلك الكواكب من الاوضاع
في البروج كما نشاهد في الفصول الاربعة وتأثيرات الطالع فعلى
هذا ينبغي ان يجاب منع افادة الدوران عليه سيما اذا دلت
البراهين القطعية على خلافه ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق
اشارة الى هذا على معنى انكم قد اثبتتم هذه الدعوى بالدوران

وهو لا ينبغي عليه سيما اذا وجد فيه التخلّف كما في العموم فان
احدهما قد يكون في غاية الشفافية والاخر في غاية السعادة وآما
التفاوت بينهما في وقت الولادة فكون بعد درجة واحدة
وانه لا يوجب التغير في الاحكام بانتقال فيما بينكم الا ان الانسب
ح ان تقول ان قد وردا في مكان المدار ولا يوجد للترقي
وحده اصلا فالظاهر انه اراد ابطال افادة الدوران عليه المدار
بتعاكس الحال فيه فانه قد يكون المدار داير سيما في المضافين
فيلزم ما ذكره ان يكون كل منهما علة للآخر وانه بطعنا **ان**
الله ارسل فينا رسلا ^{مصدقين} مصدقين بآيات وتبيان **اول**
لما فرغ عن مباحث الذات والصفات شرع فيما يتعلق بالنبوة
والنبي اشارة بمعبود من الحق الى الخلق لتبليغ الاحكام وكذا
الرسول وقد خصص عن له كتاب وشرعة فيكون اخضر ورد
بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يزيد عدد الرسل على عدد الكتب
وليس كذلك على ما ورد في الحديث فقل هو من له كتاب او نسخ
لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد خلوعه كيو شع عم

ورده المصنوع ان اسمعيل كان من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا
لشريعة ابراهيم عم كما نص به العاصي والظاهر ان المراد ان الرسل
من كان له احكام مخصوصة ولعل المراد باتباع اسمعيل شريعة
ابراهيم عم انه لم ينسخ شيئا من احكامه وذلك لا ينافي اختصاصه
باحكام اخرى غير محمده في شريعته او توافق شرعه لشريعته
في متعلقات الاحكام وكيانها وانه لا ينافي الاختلاف في بعض
الكيفيات واختصاصه وآراد بالآيات والتبيان المعجزات
فانها من حيث انها علامة دالة بطريق العادة على تصديق
الله تعالى اياهم تسمى آيات ومن حيث انها تبين وتوضح امر النبوة
تسمى نبينا وهي في الاصطلاح عبارة عن امر خارج للعادة
يظهر الله تعالى مجده ارادته على يد مدعي النبوة تصديقا في دعواه
فيجب ان يكون خارقا للعادة لا يمكن معارضته اذ لا دلالة
على الصدق لغيره ومع الله تعالى اذ لا تصديق بما ليس من قبله
وقد نظر وان يظهر على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
والظاهر ان الظهور على يد مبتغيه كاف في صدقه والى هذا يشير

قول من قال ان من كرامات الاولياء معجزات للانبيا فليست بر
وان يوافق لدعواه والالم يدل على صدقه وان لا يكون قبل الدعوى
اذ لا عقل للتصديق قبلها وفيه تأمل وقالت الفلاسفة لا يمكن
ظهور المعجزة على يد كل احد بل لابد لظهورها من استعداد المحل
وتنقسم الى ثلثة اقسام فعل وترك وقول اما الفعل فكاحداث
رياح وزلازل وحرق وغرق واهلاك اشخاص ظالمه ونحريب
بلدان فاسدة وانفجار البنايع من الاجار والاصابع والابعد
في ذلك فان علاقة النفس مع البدن ليست بالحلول والانطباع
بل بالتدبير والتصرف مع انها تؤثر فيه بتصوراتها وارادتها فيجوز
ان يحصل لبعض النفوس البشرية من القوة بحيث يتفاد له هبوط
عالم العناصر انقياد بدنه لنفسه على وجه شتى وانما مختلفة فيصرف
في ذلك تصرفا فيه واما الترك فكالا مساك عن الاكل والشرب برهة
من الزمان بحيث لا تعارف مثله وذلك لا يجذب نفسه عن العلايق
البدنية والكدرات الطبيعية لصفاتها في اصل فطرته الى عالم العز
فتشتغل عن تحصيل المواد البدنية فلا يحتاج الى البدل وقد حصل

قرب من ذلك لبعض المتجربين لتصنيفهم البواطن عن الكدورات
البشرية بضرب من المجاهدة وأنواع الرياضة وهذا كما يشاهدني ^{المرضى}
فإن نفوسهم لا اشتغالها بمقاومة المرض وتحليل المواد الرديّة
شتغل عن تحليل المواد المحمودة فتمسك عن القوت بل هو اولى في
المتوجه النخرج في سلك الملاء الا على تحليل رطوبات المريض
بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج وبحق السكون
البدني في المتوجه بسبب ترك القوى افا عليها عند متابعتها
النفوس بل لما يوجد فيه من اللذات الروحانية لحلة بالانوار
القدسية الربانية مما يقوم مقام الغذاء واليه اشار
خاتم الانبياء بقوله لست كما حدكم ابيت عند ربي بطمعي
وبسقيتي واما القول فكالاخبار عن المعينات الماضية
والآتية بحيث لا يهتدى اليها عقول العقلاء وفحول
الادكياء وقد شاهد الملائكة معصورة بصور المحسوسات
وسمع كلامهم وحيا من الله تعالى كما شاهد النائم في نومه
اشخاصا بكمونه بكلام دال على معان متحممة في الواقع فالنبي

عندهم من اجمع فيه هذه الخواص الثلاثة بها ممتاز عن الغير
قال طاعة الخلق في حكم العقول الى متم وكذا في علم اديان
اقول المنكرون للنبوة طوائف الاولى من حكم باستحالتها لذاتها
لان من اتى الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يراه كل من
حضر حال الانقاء وان كان روحانيا استحال منه انقاء الوحي
بطريق التكلم الجواب انه يجوز ان يكون جسمانيا ولا يخلق الله
رويته على الحاضرين وان يكون روحانيا يصدر منه الكلام وآ
ذكر من ان سبب حدوث الصوت الذي هو جنس الكلام قرع
عنيف او قلع عنيف وهما لا يتصوران في الروحانيات فهم
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون السبب آخر لكونه واحدا بال نوع
وجوز تعليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة الثانية من قال
بامكانها الا انه حكم باستحالة التكليف الذي هو لازمها
لان العمل الذي تعلق التكليف به ان تعلق علم الله بوقوعه
كان واجبا وان تعلق بعدمه كان ممتنعا ولا فدر على شيء
من الواجب والممتنع فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق

وانه ممتنع والجواب بعد تسليم ان لتعلق العلم بالشئ مدخلا
 في وجوب ذلك الشئ او امتناعه وسلب القدرة والاختيار عنه
 ان التكليف بمثل ذلك جائز بل وافع وانما الكلام في الممتنع لذاته
 والثالث من قال بامتناع حوارق العادات المعجزات والالجاز
 انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دهناً وتولد الشيوخ بلا ايام
 الى غير ذلك مما يجزم العقل بانتفاؤها وعدم وقوعها والجواب
 ان الجزم بعدم الوقوع لا ينافي امكانها في نفسها كعدم الجسم
 المعين في الحيز المعين فانه يمكن بدل حصوله فيه مع الجزم به
 جز ما مطابقاً للواقع الرابعة من منع دلالة المعجزات على الصدق
 لوجع الاول انها محتمل ان يكون من فعل نفسه ومعجزتها غير
 لمخالفة نفسه لما عداه من النفوس البشرية او المزاج خاص
 لبدنه هو اقوى من امرجه اقرانه فيقوى على فعل خاص يعجز
 عنه غير او لكونه فائتاً في السحر على ابناء عصره بحيث لا يأتون
 بمثله او لاختصاصه بمعرفة طلسم اعني تمزيج القوى السماوية
 القتالة بالقوى الارضية المنفصلة فانها اسباب لحدوث الكائنات

العنصرية وحدوثها شرايط مخصوصة بها يتم استعداد القابل
 فر عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور
 آثار معجز عن مثلها غير او لخاصية فيه اذ لا شك ان بعض المركبات
 العنصرية خواص يستتبع اثاراً عجيبية كالمغناطيس الجاذب
 للحديد والكهرباء للنبين والحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل
 على ابناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يخرج عن الائمة
 وكالحجر الجالب للمطر فانه مشهور بين الازاكي فجوز ان يكون ذلك
 الحارق الذي ظهر على يد بابعا لخاصية بعض المركبات ويكون
 هو عالمات كيبه دون غير الثاني انها محتمل ان يكون مستند
 الى بعض الروحانيات او الى الاتصالات الكوكبية لكونه ممن
 احاط من علم النجوم ما لا يحيط به غير فاطلع على اتصال
 لا يتبع مثله الا في ازمته متطاولة ويستتبع امرها فانه قد
 هو معجز النفس الثالث انها محتمل ان يكون كرامة لا معجز
 فلا يوجب له دلالة على الصدق الرابع يجوز ان لا يقصد بها
 التصديق اذ لا عرض في فعله تو ولو سلم فلعل الغرض غير

الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم
استحالة الكذب على الله ولم يفتح ذلك عندكم عقلا اذ لا يتبع
منه شيء ولا سمعا والا لدار السادس محتمل ان لا يكون التحدي
بالعلمين هو قادر على المعارضة لنبوه عنه في بعض النواحي والافكار
او يتركها من هو قادر عليها مواضعة مع المدعى لبيان من دولته
حظا وافرا السابع لعلمهم استهانتها نوابه اولافظنوا ان دعونه
مما لا يتم ولا بدتفت اليه وخافوا آخر الشدة شوكتها واهتموا
بما لا يحتاجون اليه في معيشتهم فشتغلهم ذلك عن معارضته
الثامن محتمل انها قد عورضت ولم يظهر مانع او اظهر ثم اخفاء
اصحابه واتباعه وطسوا اثاره بحيث انهم بالكلية وقع بناء
هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق املا
والاجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لا سا في حصول العلم العادي
كما مر واما الاجوبة عنها على سبيل التفصيل فليطلب من المطولات
الطائفة الخامسة من قال العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهد^{ههنا}
الا بالتواتر وهو لا يفيد العلم لان شرطه استواء الطرفين والوسط

ولاسل الى العلم بوقوعه ورد بان كحق الشرط في نفس الامر
انما يتوقف على وقوع شرط فيها لا على العلم بوقوعه فاذا كحق التواتر
في نفس الامر لم يحسن شرطه فيها يحصل العلم الضروري فينا وان لم نعلم
وقوع شرطه نعم قد يحصل العلم به بعد ذلك الطائفة السادسة من قال
بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا انا قد تتبعنا جميع السرايع والآداب^{بان}
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست
من عند الله وذلك كما باحة ذبح الحيوان واجباب يحمل مشقة الجوع
والعطش في مدد متطاولة واجباب زيارة بعض الموضع والوقوف
ببعض والسعي في بعض مماثلها الى غير ذلك الجواب بعد تسليم
حكم العقل بالحسن والقبح لعل هناك حكما ومصالح استأثر الله بالعلم
بها وحده على ان في العبد بما لا تعلم النفس حكمته تطويعا للنفس^{الاب}
وزيادة ابتلاء لها وكل منها لا يح عن حكمه ومصلحة الطائفة من قال
بامكان البعثة ونفي الاحتياج اليها لان ما جاء به النبي اما ان يكون
حسنا موافقا للعقل فقبله العقل وينعله وان لم يكن نبيا واما
ان يكون قبيحا منا فراعنه فيتركه وان جاء به النبي وما لا يحكم فيه العقل

حسن وفتح بفعل لدى الحاجة ويترك عند عدمها فلا حاجة الى النبي
والجواب بعد تسليم قاعدة الحسن والفتح ما اشار اليه المحقق من ان
المتول قد تكون قاصرة في احكامهم الدينية والدينية فيرشد
النبي اليها ويتم امورهم فيها **قال** لولا ان لم ينتظم امر المعاد ولا
امر المعاش لا يشار وعدوان **اقول** يعني ان فوايد النبوة والبصنة
لا يصير على ما ذكر بل لها فوايد اخرى وحاصلها اصلاح حال النوع
على العموم في المعاش والمعاد وحفظ النظام عن الاختلال وتطهير
الفساد على ما ينبغي ولهذا ذهب المعتزلة الى وجوبها على الله لكونها
لطفًا وصلاحًا للعباد وواجبًا بها الفلاسفة ايضا لكونها سببا
لخير العام المستحيل تركه في العناية الالهية ووافقهم جماعة
علماء وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية يستحيل
لا يوجد نزهة تعالى عن السفة والعبث فتدبر **قال**
محمد افضل الرسل الذي سمعوا تصديقه من جمادات وديان **قال**
لما فرغ عن اثبات النبوة عموما شرع في اثبات نبوة محمد ص
وبان كونه افضل الانبياء والرسل اما الاول فهو انه عليه السلام

ادعى النبوة وظهر المعجزة في يد وكل من كان كذلك فهو نبي اما ادعى
النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فانواع
منها كلام المجادات قال ابن عمر كناع النبي ثم في سفر فاقبل اعرابي
فلما دنا قال له النبي عم ابن نريد قال اتوجه الى اهلي ثم قال له ثم
هل لك من خبر قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال
اجل هذا الشجرة فدعى بها رسول الله وعل شط الوادي فاقبل
تحت الارض خذا حتى قامت بين يدي رسول الله وشهدت له
بالنوع ورجعت الى مبتتها وامن الاعرابي وقال انس كناع رسول
الله فاخذ كناعا من الحمى فسبحن في يد حتى سمعنا التسبيح في يد
ثم صيتهن في يد ابي بكر ثم يد عمر ثم يد عثمان ثم في ايدينا فاخذ واحد
بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر عن
حارث انه قال مرض رسول الله فأتاه جبريل بطبق فيه رمان عنب
فصبح ذلك العنب وقد سلم عليه الحجر وشهدت الشاة المسمومة بسهما
في يوم الخيبر ومنها كلام الحيوانات العجم روى ابو سعيد الخدري

ان راعى رعى غناله فوثب عليه ذيب الى شاة فاخطفها فحال الراعى
بين الذيب والشاة واسترجعها فاقع على دونه وقال للراعى اما تنق الله
تحول بينى وبين رزقي ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذيب يكلم
بكلام الناس فقال الذيب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله
يحدث الناس بابناء ما قد سبق فاخذ الراعى الساء الى ابني عليه السلام
فاخبر بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وروى
ام سلمة ان النبي عم كان نسي في العراء فناداه ناديا رسول الله فالتفت
فاذا بطيئة موقنة عند ارجلي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله
فقال ما حاجتك قال هذا الاعرابي صادني وفي خشفان في هذا الجبل
فاطلقتني حتى اذهب فارضا فقال انتعل ذلك فقالت ان لم افعل
فعدتني الله عذاب العشار فاطلعتها فذهبت وارضعت ورجعت
فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي فقال يا رسول الله الك حاجة
قال نعم بطاق هذه الطيئة فاطلعتها فانطلقت وهي شهيد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله وقد شهدت الناقة عند براءة
صاحبها من السرقه بقوله والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا

ما سرقني ولا ملكني احد سواه وقد اشتكت اليه عن اصحابها من قلعة
العلف واعلم ان كلمة من في قوله من جمادات وديسان ان حملت
على النميمض فلا اشكال لكن العباد ما لي عنه فينبغي ان يراد بالتصديق
ما مع التصديق الحقيقي وما يجري مجراه على سبيل التغليب والعموم المجاز
كما في الديسان ثم ان دلائل النبوة لا يصح على ما ذكر بل لها انواع وافراد
اخر وذلك كالنور الذي يظهر ابانه الى ان ولد وكرادته مخشونا
مسرورا واضعا احدي يديه على عينية والاخرى على السرة وكما تم
النبوة بين كنفه وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند القوي
وكرويته من خلفه كما يرى من قدومه وككونه مستجاب الدعوة وكخبر
الاوثان والاصنام سجدا ليله ولادنه وكسقوط شرف تصور
الأكاسرة بعدها وكاظلال السحاب عليه جيشا مشي وكنبوع الماء
من بين اصابعه الى ان رويت جيشه وديابهم وكسبح الخلق
الكثير من طعامه البسير وكخبين الجذع في مسجد المدينة حين
انتقل منه عم الى المنبر **قال** وأمر بين في حالته لمن كانت له
في اعتبار احوال عيشان **اقول** اي شأنه في الرسالة بين لاهل البعاب

حال النبوة وقبلها فانه عم لم يقدم قط على امر قبيح والا
لنقله اعداءه وكان في غاية الفصاحة والبلاغة قال عم
او تيت جوامع الكلمة وكان في نهاية الصبر والسماحة لما تحمل
في تبليغ الرسالة من انواع المشاق من غير فتور في عزيمته ثم
لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا في فناد امر في
الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه فكان في غاية الشفقة
على الامة والسخاوة حتى خوطب بقوله تعالى ولا تذهب نفسك
عليهم حسرات وعوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان
لا يلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان قرشا عرض عليه المال
والرياسة ولم يلتفت اليهم اصلا وكان مع الفقراء والمساكين
في غاية التواضع والمسكنة ومع الاغنياء وارباب الرياسة
في غاية الترفع وقد اوتي من علوم الاولين والآخرين كما يشهد به
الزبر المولدة في التفاسير والاحكام وقد اقدم عليه السلام
حيث يحرم الابطال ولولا ثقتي بعصمة الله اياه لامنعت ذلك منه
وهذا المسلك في اثبات نبوته مما اختاره الغزالي في كتابه المسمى

بالمنقذ عن الضلال وارضاءه الملاحظ من اهل الاعتزال
ثم انه عليه السلام بعث في قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا
عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين فالقرئش على وده
البنات وعبادة الاوثان والفرس على غير الامهات وتعظيم
النيران والشرك على دهر العباد وتحريب البلدان والهند
على عبادة البقر وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة
التزوير وكنتم الحق بالحجود والنصارى على السليث في الفرد
الصمد المعبود فضلل آراءهم وسفه اخلاقهم وابطل مللهم
وهدم دولتهم مع كثرتهم اعوانا واشياعا وقتله اصحابا واتباعا
وكل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالمعلم والعرفان واظهر
دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك في الافاق والاقطار
وصار كالشمس في رابعة النهار ولا معنى للبنى سوى ذلك وهذا
المسلك مما اختاره الرازي في كتابه المسمى بالمطالب العالة **قال**
اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى نصيب عثمان بن عفان
قال يعني ان معجزات نبينا كثيرة منها اخباره عن المغيبات

وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصاب بعثمان بن عفان رضي الله
 ذكر البخاري في مناقبه ان حماد اروي عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي
 موسى ان النبي عم دخل جابطا وامرني بحفظ باب الجابط فجاء رجل
 سئاد فقال ايدك له وبشر بالجنة فاذا ابوبكر ثم جاء آخر
 سئاد فقال ايدك له وبشر بالجنة فاذا عمر ثم جاء آخر
 سئاد فسكت ثم قال ايدك له وبشر بالجنة على بلوى
 شصبيه فاذا عثمان بن عفان رضي الله عنه **قال**
 وما جرى بين كسري والصحابه من اتفاق كنز من تحرب بلدان
الاول ماجري عطف على بلوى في البيت السابق او على الحكاية
 اي اخباره عن الغيوب كالحكاية عما جرى او مثل ماجري عن عدي
 انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن طالت بك حيو
 لتفتحن كنور كسري قلت كسري بن هرم قال كسري بن هرم ثم
 قال عدي كنت فبين افصح كنور كسري بن هرم وعن ابي هريرة
 انه قال قال رسول الله اذا هلك كسري فلاكسري بعد واذا هلك
 فصر بلا قيصر بعد والذي نفس محمد بعد لتفتحن كنوزهما **سئل الله**

قال وغزوة البحر منهم مرين وان يكون مع اوليهم بنت ملحان
الاول غزوة عطف على ماجري وقوله وان يكون عطف على غزوة
 فهما معجزتان له عم قال انس دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 على بنت ملحان فأتكا عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول
 الله فقال ناس من امتي يكون البحر الاخضر في سبيل الله مثلهم
 مثل الملوك على الاسدة فقالت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني
 منهم فقال اللهم اجعلها منهم ثم عاد فضحك فقالت مثل ذلك
 او ما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلني منهم قال
 انت من الاولين ولست من الاخرين قال انس فترجعت عبادة
 بن الصامت فركت مع بنت قرطه فلما قتلت ركب دابتها
 فوثبت بها فسقطت عنها فأت **قال** وشقه ثم أوالكشف اذ سألوا
 غداة معراجده عن حال ركبانه **الاول** شقه عطف على اخباره
 لا على عريه اذ ليس هو من قبيل الاخبار بالغيب وروى انس
 ان اهل مكة سألوا الله ان يرهم آية فاراهم اشتقاق الف وقوله
 والكشف عطف على الشق وذلك ان النبي عليه السلام لما حضر حديث

الإسراء قال أبو جهل يا معشر بني كعب بن لؤي هلم فخذتهم
النبيءم بالأسراء فمنهم من صفق أصابعه ووضع يده على راسه
تجبا وانكارا ومنهم من سعى إلى أبي بكر رضي الله عنه فقال إن كان
قال ذلك فلقد صدق قالوا أنصدقه على ذلك فقال إلى الأصدق
على بعد من ذلك فسمي الصديق وارتد آخرون من آمن به قالوا
إن كنت صادقا فيما ذكرت فأنفت لنا المسجد فحلى الله بيت
المقدس فظنوا بظلاله وينعنه لهم فقالوا أما أنفت فقد
أصاب فيه فقالوا أخبرنا عن غيرنا فآخبرهم بعدد جمالها وأحوالها
وقال يثمد يوم كذا مع طلوع الشمس تقدمها جبل أوزق فخرجوا
يشدون ذلك اليوم نحو الثنية فقال قائل منهم هذا والله الشمس
قد شرقت وقال آخر هذا والله العبر قد قبلت مدتها جبل أوزق
كما قال محمد بن لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الأسحر بين **قار**
والري باليد بالحباء اعينهم . ورد في أحد عيين بن نمان
قار الري معطوف على الكشف في البدر في الأصل اسم ماء كانت العرب
يجتمع فيه بسوقهم يوم في السنة ثم قبل للموضع القرية منه بدل

والحصباء . وقار الحصى والرمل وذلك إن أبا جهل لما خرج بجميع
أهل مكة ونزل بالبدر لمقاتلة الرسول وأصحابه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم هذا قرش قد جاءت بخيلاتها وفخها
يكذبون رسول الله إلى أسالك ما وعدتني فأتاه جبريل عم فقال
خذ قبضة من تراب فارمهم فقال لما السعي الجمعان لعلي بن أبي طالب
أعطى قبضة من حصباء الوادي فرمى بهل في وجوههم وقال شامت
الوجه فلم يبق مشترك إلا شغل بعينه فانهزموا ورد فيهم المؤمنون
يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى وما رميت أدريمت ولكن
الله رمى وقوله ورد عطف على الرمي فهو معجزة أخرى للنبي **قال**
وكم روى أبا سائند مصححة . أمثال ما روى عنه الصحيحان **قار**
يعني إن الأحاديث المروية بأسائند صحيحة في شأن المعجزة كشرع
كما ذكرت في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما من الزبر المؤلفة في
الأحاديث فمن أرادها فليرجع إليها **قار**
دلالة الصدق بين الكل مشترك . تواترت مثل معنى شرجستان .
قار معنى إن كل واحد من هذه المعجزات وإن لم يبلغ حد التواتر

الآن القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريب كشر حسان
وشجاعة على وجود حاتم مجوز بها اثبات نبوة محمد عليه السلام **قال**
واعظم آلاي قرآن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف الأذهان **قال**
ينبغي للمدتين بدین الاسلام ان يكلم في شأن كلام الله العلام اذ هو
العمدة العظمى في هذا المقام فليكن في اعجازه وحبه ودفع ما يورد
عليه من الاوهام اما الاول فهو انه عم الفهم قصد معارضة من العرب
العرباء وابكم به من تصدى بتخديهم من مصانع الخطباء فلم يات بما يوازيه
او يدانيه واحد من فصحاءهم ولم ينهض لمقدار اقصر سورة منه ناهض
من بلغائهم مع انهم كانوا اكثر من حصى البطحاء واوفر من مال الدنيا
واشتهارهم بالافراط في العصبية والحمية الجاهلية وبها لكهم على
المباهاة ودواعي الخط عن الاحساب وركوبهم على كل صنف
وذلول في مثل هذا الباب حتى آثروا المعارضة على المعارضة وما
ذلك الا لعلهم بان السهى لا يرى حينما ارتفع الشمس من الافاق
واشرقت الارض بنورها كل الاشراف واما الثاني فالجمهور على
ان وجد اعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة والبراعة

لما ان فصحاء العرب انما يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته حتى
يرفضون رؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية
وقيل اعجازه بنظمه الغريب اعنى ترتيب كلماته وضم بعضها
الى بعض وانه يخالف لما عليه نظم العرب في المقام والمقاطع والفواصل
وقد عجزوا عنه وقيل لاشتماله على الاخبار عن الغيبات الماضية
والآتية وقيل بل لاحتوائه على دقائق العلوم والارشاد الى
فنون الحكمة العملية والعلية والمصالح الدينية والدينية
وقيل لسلامته عن الاختلاف والساكن وقيل بالصرفه
ورده بعد ما سبق بان حماقات مسيلمة الكذاب على ذلك انظم
منها النيل ما النيل له ذنب وشيل وخرطوم طويل والآثار
عن الغيبات لا توجد الا في قليل من الآيات فليزمن ان لا يكون
غيرها معجرا وهو يربط بالاجماع على انه قد وجد في سائر الكتب
الساوية بل في الاحاديث النبوية وليست بمعجزة اتفاقا وقد
شتمل كلام الحكماء على العلوم والحكم والمصالح وكلام البلغاء وغيرهم
مدس لم عن الاختلاف والتناقض ولو كان الاعجاز بالصرفه كان الالب

ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبيعته لانه كلما كان انزل
في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
واما الثالث فهو ان اعجاز القرآن قد اشتهر في جميع الاعصار
والامصار وصار كالشمس في رابعة النهار فالتحق بالضرورة
من الاحكام بما يورد عليه من الشكوك والاوهام لا يستحق
الجواب والكلام الا اني اورد لك بعضا مما هو اقوى منها في هذا
المقام دفعا لما سطرقي اليك من الدغدة في اعجاز الكلام
وهو ان الوجه المذكور مما تقدم لا يصلح شي منها ان يكون
جبهة للاعجاز اما ما عد البلاغة والفصاحة فلما مر واما البلاغة
والفصاحة فلانا اذا اخذنا ابلغ قصيدة من قصائد الشعراء
اوقفنا خطبة من خطب العرب العرباء وقبناها الى اقصر سورة
منه لم نجد الفرق بينهما يتنازع بما يحق في غيرها من الخواص
والمزاياما لم نوجد فيها والعجبة لا بد ان سرقى على غير ما بحيث
لا يحوم حوله شايبه شك وانكار كيف وقد انكر ابن مسعود
كون العائجة والموذنين من القرآن مع كونها من اشهر سورها

والاصحاب تردوا فيما اتى واحد لم يشتهر بالعدالة ولم يضعوا
ذلك في المصحف بدون الشاهد واليمين على انه قد شتم على
اسباب تحمل بالفصاحة والبلاغة كتنافر الحروف في المأخذ وسجته
فانه يؤدي الى الثقل على اللسان المحمل بالفصاحة وكخالفه القياس
وضعف التأييد في قوله ان هذان ساحران وقوله ان الذين
امنوا والذين هادوا والصابئون وقوله لكن الراسخون
في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من
قبلك والمقيمون الصلوة حتى قال عثمان بن عفان حين عرض
عليه المصحف ان فيه لحنا وسيقيم العرب بالسنتهم وكالتكرار
والنطويل بلافايدة كما في سورة الرحمن وقوله تلك عشرة كاملة
الى غير ذلك والجواب ان التفاوت فيما بين القرآن وغيره بين
لمن كان له ذوق سليم او كسبي يتبع علمي المعاني والبيان
فلا يضرنا خفاء على القاصرين في ذلك وكفاك ما قال وليد بن
مغير وهو الذي يتوقع الناس منه المعارضة بعد المجادلة
والنزع اني قد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء

فلم اجد فيها وعلى تقدير صحة النقل عن ابن مسعود ان الفاتحة
والمعوذتين ليست من القرآن لعله اراد انه اذا قصد بها
الاستعاذة والتعجيد شكر النعم من غير قصد القرآن وكذا
تردد الصحابة على تقدير صحته انما هو فيما دون السورة كالآية
والآيتين والمعجزة انما هو السورة ومن دارها اخذ من قوله
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
على ان المختار عند البعض ان ذلك فيما اذا كانت السورة من
الطوال واما اذا كانت من الاواسط والمصارف فالتحدي
به انما هو عشر منها واما التنافر في مثل الم اعهد فليس قويا
حتى يخرج عن حد الاعتدال ومحل المضاحاة واما قوله ان هذا
لساخران فقد قال ابو عمر وانه غلط من الكاتب والصواب ان
هذين وقيل بل هو وارد على لغة بعض العرب فان ابناء الف
التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلمة بالغة بعضهم من ذلك قوله
ان اباها و ابا اباها قد بلغنا في المجد غايتها واما العاشر
فمنه وقد حذف خبر وهو مع خبر المحذوف جملة معقوفة

على جملة ان الذين امنوا ولا محل لها من الاعراب وفائدة التقديم
التبني على انهم مع كونهم ائمة المذكورين ضلالا واشدهم
غيا يثاب عليهم ان صح منهم الايمان والعمل الصالح فما ظنك بغيرهم
واما المقيمين فنصوب على المدح والالحق فيه اصلا ومعنى قول
عثمان ان فيه لحنا انه في خط المصحف وكتابه كما يوزن به
مؤرودة واما حديث التكرار والتطول بلا فائدة تكاذب قطعا
اذ له فوائد جملة لا يخفى على ذي خبر باساليب الكلام ومقتضيات
المقام ثم انهم قالوا ان فيه كذبا من وجوه كثيرة الاول انه قد
ذكر فيه انه عربي مبين مع اشتماله على كلمات غير عربية كالاشرف
والسجيل والقسطاس والمقاييد ورد بان من توافق اللغتين
ولو سلم فالمعنى انه عربي النظم والاسلوب والعقل عربي على سبيل
التقليب والثاني ان فيه شعرا من كل بحر من بحور العرب وقد قال
وما علمناه الشعر وما ينبغي له ورد بان ما ذكر فيه ليس بوزن
بل انما مصرع الله بنوع تغيير وفيه نظر لانه ان اريد ان الوارد
فيه ليس سالم البتة بل هو غير بالعلل الداخلة على الضروب

والاعراض وسائر اجزاء البيت فمسلم لكنه لا يخرج عن كونه
بيتا وشرا كيف وكثير من اشعار العرب وغيرهم كذلك وان اردت
انه متغير بغير ما ذكرتم لم يتعارف لدى ارباب العروض فثم الا يرى
قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فانه من الطويل لكنه مشطو
ولا يخرج عن كونه بيتا وشرا وان قل وقوعه فيه وقوله ثم اقررتم
وانتم تشهدون ثم انتم هؤلاء تقتلون فانه من الرمل لكنه مع الوقف
مقصور وبدونه مكثوف وكل منهما لا يخرج عن كونه بيتا وشرا
ايضا وهو ظاهر لمن تدرب في علم العروض واشعار العرب المؤثوق
بهم وكذا قوله واملى بهم ان كيدى متين فانه متقارب مشطو الى
غير ذلك واما ما روى عن الخليل من انه لا يعد المشطو من الشعر
فهو على تقدير صحته وعمومه لا يتدح فيما دخل عليه غيره وانه كثير
كما لا يخفى على من تأمل في كتابه المجيد وقد يجاب بان مجر كون اللفظ
على هذه الاوزان لا يكفي في كونه شعرا بل لابد من تعدد الوزن بل التقية
ايضا وحسب ان الشعر هو الكلام الموزون يصنع للوزن وانه لا يصدق
على شئ مما ذكر لان ما يصدر عنه تعالى ان خلا عن الغرض والحكمة والمصلحة

فالامر ظاهر والا فالمصلحة فيه هو ارشاد العباد الى الاحكام الدينية
او الدنيا وبه للوزن وان كان صادرا عنه بادرادته واختياره وهذا
معنى كونه اتفاقا صادرا عنه بلا قصد فاندفع ما يتوهم من ان الوزن
من الامور الممكنة التي يستند الى القادر المختار فكيف يتبع اتفاقا بلا قصد
اليه هذا وقد يقال بعد تسليم ما سبق ان التغليب باب واسع فيجوز
ان يكون تلك الآية واردة على سبيل التغليب ونحن نقول معنى الآية
وما علمنا محمد بن عبد الله بن النضر وما هو شعر والاحتجاج الى التغليب
انما يكون اذا اردت بالقرآن ما شمل الكل والبعض جعلت تلك التقية
كلية واما اذا كانت مهيأة او اردت به المجموع من حيث هو المجموع فلا ثم
ان سياق الآية يوجب عن التغليب ولا يساعدا ايضا لما قلناه وكذا
سبب نزولها كما لا يخفى على من نظر فيها ووقف على سبب نزولها
فالاظهر ان المراد بالشعر هو الكلام المؤلف من مقدمات خالية كاذبه
كما يشعر به سياق الآية فانه قرآن مبين وكتاب كريم يعظ به
الجن والانس وذكر سماوى نقرأ في المحارب وسلي في المقدمات
وسأل بتلاوته والعمل بما فيه الى معادة الدارين فكلم بينه وبين الشعر الذي

من هزات الشياطين ولم يقصد به التحقق بل التخييل الجارى
مجري التصديق وثبتان ما بين المرادين فلا ينبغي صدور عن
الصادق المصدوق المأمور بالدعوة الى سبيل الرحمن بالهدى والخطا
وذرايع البرهان قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن والثالث ان فيه قوله ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ونحن نجد فيه من الاختلاف
المسموع من الفراء ما لا يعد ولا يحصى وبه ظهر ان همه الاعجاز ليس
هو سلامة عن الاختلاف ورد بان المراد بذلك هو التباين في
مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبه وبعضه بالغا
ايها الرابع انه اخبر بان لئن اجتمعت الجن والانس لا يأتوا
بمثل اقصر سورة منه مع انه قد حكى فيه عن موسى عم احدى عشرة
آية اعنى قوله رب اشرح لى صدرى الى قوله انك كنت بنا بصيرا وقد
اعترف موسى بان هرون افصح منه لسانا ورد بان المحكى لا يلزم
ان يكون على هذا النظم وقد اخبر بعضهم ان المتخو به سورة من الطوال
وعشر الاوساط والنصارى كاهن الخامس انه قد ذكر فيه انه لا يسال

عن ذنبه اس ولا جان مع قوله فورتك لنا لنهم اجمعين عما كانوا
يعلمون فانها متناقضان فلا يجتمعان على الصدق ورد بمنع محقق
شرائط التناقض فهما والسادس انه قد ذكر فيه قوله ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا للجناب ان المراد قدرا باجزاءكم
المادية ثم الصورة ثم قلنا لا آدم اسجدوا وتجاوز ان يكون الخطاب
لآدم والجمع للتعظيم والتعبر عنه بالاسم الظاهر فيما بعد سلوكا
الى طريق الالتفات الذى هو من من البلاغة او ثانيا باعتبار ان خلق
اصلنا هو خلق لنا في الجملة فتدبر ثم ان المؤلف لقد اصاب المدلول
اعنى قوله واعظم الآي قران لكنه اخطأ في الدليل اعنى قوله
لما عجزوا فانه انما يدل على كونه معجرا كاهن لا على كونه اعظم من سائر المعجزات
بل الدليل عليه هو انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا
من البلاغة والبراعة تشمل على الاخبار عن المنيبات الواقعة
وعلى المعارف الالهية والاسرار النبوية ومكارم الاخلاق السنية
ومحاسن الافعال المرضية والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية
مع بقاء ما على من الدهور والاعصار بحيث يشاهد الناس في جميع

الاقطار والامصار ويكن ان يكون ما ذكر المحقق اشارة الى هذا
فان عجز كل الناس انما يتصور فيما بقي وهم يشاهدونه فكيف ان تقول
ان العجز عن سورة منه ما يدل على الاعطية ايضا فتدبر **قال**
مراجعہ واقع یقظان فی بدن بآیة و مشاہیر و وحدان **اقول**
اختلف في معراج النبي عم انه كان في البقعة ام في المنام فمن عاينه
رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج
بروحه وعن معاوية انما عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام
رويا راها والاكثرون انه في البقعة بالجسد الى المسجد الاقصى
بشهادة الكتاب ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة
او العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد وهذا معنى قوله بآية و مشاهير و وحدان
قال و فوعه كان تكرر او قد تكرر به معارض ما دل الحديثان **اقول**
دل حديث ابن مسعود انه كان في الحطيم وحديث ابي ذر انه كان
من بيته فجمعها بعضهم بانه قد تكرر والاول في المنام كما بينى عنه
اول حديث ابن مسعود والثاني في البقعة كما يدل عليه حديث
ابي ذر ومنهم من قال سكر و فوعه مر من مكة الى السماء كما في حديث

ابن مسعود ومر منها الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور
المذكور في القرآن وظاهر لفظ المصنف ساعد لهذا **قال**
ودينه ناسخ الاديان اجمعها ولم يكن نسخا جهلا لبيان **اقول**
هزارد لما عليه اليهود من الكارنوة محمد عليه السلام وثبات
شرعه موسى الى يوم القيامة وقوله ولم يكن نسخا اشارة الى ردة
ما تمسكوا به في ذلك وهو ان ثبوت نبوته يستلزم انتفاء بعض
شرايع من قبله وانه بطل ولا يلزم الجمل على السامع او البداء
فيما شرع به وكلاهما محالان عليه وذلك لان حكمه شتمل على مصلحة
البسة فاما ان لا يعلم هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم
الجهل او يعلم لكن راي رعا سها او لا ثم اهلها ثانيا لا سبب فيلزم
البداء وتحقق ما ذكره المحقق في ردة وان تكليفه تعالى ينقسم الى
تكويني والزاتي فكان الاول يتبدل بحسب تبدل المتعلق في الاوقات
المختلفة او حكم ومصلح لا يحصى وذلك كما في النطفة فانه يتعلق
اولا ثم يتبدل الى العلقة الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما
ثم الى خلق آخر فبارك الله احسن الخالقين وكان كل مرتبة منها

ناسخة للاولي ولا بسنة للآخرى الى ان يحكمها ولم يلزم منه
جهل المكرون اصلا فكذا الثاني يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من
الاشخاص والافعال في الاوقات المختلفة او الحكم ومصالح من شرع
الى شرع الى ان يبلغ غايته وهي دين الاسلام ولا جهل فيه للحكيم الذين
بل المتدين بما سوى ذلك من الاديان **قال** ورمي انص لكر بارود واحد
ينسخ توراة موسى بن عمران **اقول** هذا جواب عما ينوهم من ان دين
موسى عم لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه والجواب
بان النصيب ينسخ الاذيان لا يجب على الانبياء اذ ربا نصفي ذلك
الى نقل واضطراب في عقايد الامم او مكسفي في ذلك بدلالة الحال
كما في مواعيد موسى عم نلتين ليله اولاً ثم امر بانماها بعشر
بعدها وكوسلم فيجوز ان يقع النص من ابن عمران لكنهم يحفون
ذلك حسداً من عند انفسهم كما اشار اليه المحقق **قال**
الانبياء بريئون اتقاع عن كفر وكذب وعن فسق باعلان
اقول دعت الازاروه من الخواج الى جواز صدور الذنب عن
الانبياء فلزمهم تجويز الكفر عليهم بناء على ان كل ذنب

كفر عندهم بل قالوا يجوز بعثه نبي وان علم الله كفر بعد البعثة
وقالت الشيعة بجواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك وردة صاحب
المواقف بانه نفى الى خفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بذلك
وقت الدعوة وتبعه الشارح الفاضل قائلاً وايضا ما ذكره
منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون
لشدة خوف الهلاك فيه وانت جدير بان ما ذكره انما نفى الى
جواز اخفاء الدعوة بالكلية لا وجوبه ووقوعه فلا ينافيه وقوعها
عن موسى وابراهيم عليهما السلام عند شدة الخوف واما صدور
الكذب عنهم في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ والارشاد
الى المصالح والاحكام الدينية فالاكثرون على امتناعه مطلقا
والا لورد نقصا على دلالة المعجزات وجودة القاضي ابو بكر فيما اذا
كان على سبيل السهو والسيان فان المعجزات انما تدل على صدقه
فيما هو مذكور له واما ما تقع منه سهوا ونيانا فلا دلالة لها
على صدقه فيه اصلا فلا نقص به قطعاً و اراد بالنسق غير ما سبق
وما سياتي من الصغار بل لما اشتهر فيها بينهم وهو الخرج عن طاعة الله

بارتكاب الكبيرة والا كان ذكرها فيما بعد تكراراً وذهب اكثر المعتزلة
الى جواز صدور ذلك مطلقاً واتفق منهم من امام الحرمين وقال الجبائي
منهم انما يجوز صدور الصغار عنهم اذا كان على سبيل السهو والخطأ
في التاويل وقال اكثر الاصحاب بل على سبيل السهو والسيان فقط
اذا تم هذا عندك عرفت ان الاولى حذف قيد الاتفاق من البين
بل ترك قيد الاعلان ايضا لايها مذهب يجوز صدور الفسق عنهم
اذا كان بطريق الاضواء وكان المحقق لم يقتد بالمخالف في عدم
جواز الكفر عليهم وجعل قيد الاعلان متعلقاً به ايضا رد المذهب
اليه الشيعة من جواز الكفر عليهم بالاعلان تقيده قدراً
وعن كبار عمداً عند اكثرنا وخسة مثل تطيف بأوزان **اول**
ذهب الحشوية الى جواز صدور الكبار عن الانبياء عمداً ومنعه الجمهور
من المحققين ثم اختلفوا فذهب الاساعرة الى ان ذلك مستفاد
من الشرع اذ دلالة المعجزات عليه وقالت المعتزلة صدور الكبار
عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب والخطا طم رتبته
في عين الناس وذلك يؤدي الى النفر عنهم وعدم الانقياد لأوامرهم

ويلزم منه فسادات لا يحصى فوجب على الله زجرهم عنها
اصلاً حال عباده واما صدورها عنهم على سبيل السهو والسيان
فالاكثر على جوازها والمختار امتناعه ايضا وقد اتفقوا
على امتناع صدور ما يدل على الحسة ودناءة الهمة عنهم
سواء كان عمداً او على سبيل السهو والسيان كسرة لقمة
او جبه او تطيف اي نقص بالمكاييل والاوزان هذا كله
فيما بعد الوجي والاتصاف بالنبوة واما قبله فالجمهور على انه
لا تمتنع عنهم كبير فضلاً عن صغير اذ دلالة المعجزات
على انتفاؤها عنهم قبله ولا سمعوا ايضا يدل عليه وذهب
اكثر المعتزلة الى امتناعها عنهم ايضاً لادانها الى النفر
الموجبة لغوات مصلحة البعثة ومنهم من قال بامتناع ما
ينفر الطباع عنهم سواء كان صادراً عنهم او عن اصولهم
وقالت الروافض لا يجوز على الانبياء دنس اصلاً سواء كان
كبيرة او صغيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطا في التاويل بعد الوجي
وقبله ايضا لنا قوله تعالى حكاية عن ابليس على سبيل التصديق

من اصحابنا

لَا غَوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ الْأَعْبَادُ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ مَعَ قَوْلِهِ وَلَقَدْ
صَدَّقَ عَلَيْهِمْ ابْلِيسُ طَعْنَهُ فَاتَّبَعُوا الْآفَرِيقَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاتَّه
بَدَلٌ عَلَى أَنْ بَعْضًا مِنَ الْعِبَادِ لَمْ يَتَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ نَهْ وَلَمْ يَتَّبِعُوا
قَطْعُهُمْ الْأَنْبِيَاءَ وَالْإِلَهَانَ غَيْرَهُمْ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى
إِنْ أَرَادْتُمْ أَنْ تُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَتُؤْمِنُوا بِرُسُلِنَا وَأَنْتُمْ
صَغِيرَاتُ الْمَعَالِمِ عَلَى سَبِيلِ السَّهْوِ وَالنَّسْيَانِ مِمَّا لَمْ يَأْتِكُمْ جَمَاعًا
فَكُنْ خَارِجًا وَنَقِيتَ الْآيَاتِ فِي مَا سِوَى ذَلِكَ عَلَى الْعَمُومِ
فَإِنْ قُلْتَ لَا يُعَدُّ الْمَرْءُ مِنَ الَّذِينَ اغْوَاهُمْ ابْلِيسُ وَاتَّبَعُوهُ بِحُجَّةٍ
أَوْ تَكَاثُرٍ كَبِيرَةٍ عَلَى سَبِيلِ السَّهْوِ أَوْ صَغِيرَةٍ وَإِنْ كَانَ بَطْنُ
الْعَدُوِّ وَلَوْ سَلِمَ فَالْإِذَا مِنْ ذَلِكَ عَصْمَةٌ بَعْضُهُمْ وَالْكَلَامُ فِي
الْكُلِّ قَلْبًا صَدُورَ الذَّنْبِ عَنْهُمْ أَمَا هُوَ يَسُوسُهُ وَأَضْلَالُهُ
وَالْمَعْنَى لِلْإِغْوَاءِ وَالْإِتِّبَاعِ سِوَى ذَلِكَ وَإِذَا بُنِيَ عَصْمَةٌ بَعْضُهُمْ
فَفِيهِ عَصْمَةُ الْبَعْضِ الْآخَرِ لَعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ **قَالَ**
يَا قَوْلَ الْقَصَصِ الْحَاكِي لَذَنِبَهُمْ بِأَنَّهُ قَبِلَ وَحْيَ أَوْ بَنَسِيَانِ
قَالَ لَمَّا أَجَبَ الْحَقُّ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بِقَصَصِ الْأَنْبِيَاءِ الَّتِي تَقُلْتُ

فِي الْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ وَالْأَجْنَافِ فَانْهَارَ بِشَرِّ صَدُورِ الذَّنْبِ
عَنْهُمْ حَالُ النَّبِيِّ أَشَارَ الْمُحَقِّقُ إِلَى الْجَوَابِ أَجْمَالًا بِأَنْ مَا تَقُلُ مِنْهَا
بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَحَلٌّ آخَرَ مَحَلٌّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ قَبْلَ الْبَعْثَةِ
أَوْ مِنَ الصَّغَائِرِ الصَّادِرَةِ عَنْهُمْ بِطَرِيقِ السَّهْوِ وَالنَّسْيَانِ فَانْقَلَبَ
كَيْفَ يَكُونُ الصَّغِيرَةُ الصَّادِرَةُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ ظَلَمًا وَيُسْتَقْفَرُ
عَلَيْهَا أَحْيَابُ بَأْنِ ذَلِكَ لِعِظَمِهِمْ أَوْ لِقَصْدِهِمْ بِذَلِكَ هُفْظُ أَنْفُسِهِمْ
وَمَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ عَلَى الْجَوَابِ بِالتَّفْصِيلِ فَلْيَرْجِعْ إِلَى الْمَطُولَاتِ
وَالْكَتَبِ الْمُؤَلَّفَةِ لِدَفْعِ الْمُطَاعِنِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ **قَالَ**
وَاللَّيْبِيُّ رَجَحَانُ عَلَى مَلِكٍ تَعْلِيمُ عِلْمٍ وَتَكْرِيمُ يَدٍ **قَالَ**
ذَكَرَ فِي الْمَوَاقِفِ أَنَّهُ لَا تَزَاعُ فِي الْأَنْبِيَاءِ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ السُّفْلِيَّةِ
الْأَرْضِيَّةِ وَأَمَّا التَّزَاعُ فِي الْمَلَائِكَةِ الْعُلُويَّةِ السَّمَاءِيَّةِ فَقَالَ أَكْثَرُ
أَصْحَابِنَا الْأَنْبِيَاءَ أَفْضَلُ مِنْهُمْ أَيْضًا وَعَلَيْهِ الشَّيْعَةُ وَكَثَرُ أَهْلِ
الْمَلَلِ وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَلَمِيُّ وَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ مَنَا
الْمَلَائِكَةُ أَفْضَلُ وَعَلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ لَنَا وَجْهُ الْأَوَّلُ أَنَّهُمْ أُمُورُ
بِالسَّجُودِ لِأَدَمَ سَجُودَ تَعْظِيمٍ وَتَكْرِيمٍ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُ ابْلِيسَ رَأَيْتُ

هذا الذي كرمت على وانا خير منه والذي يعضيه العقل والحكمة
هو الامر عظيم المفضول للافضل لا عكسه ويرد عليه انه انما
يدل على كونه افضل منهم من وجه في وقت والمدعى كونه افضل
منهم مطلقا في كل الاوقات والثاني ما اشار اليه المحقق ولا
وان الله تعالى علم آدم عليه السلام من الاسماء ما لا يعلمها الملائكة
والعالم افضل من غيره لقوله تعالى والذين اتوا العلم درجات
وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويرد
عليه ان فهم من هو عالم بجميع الشرايع النبوية لكونه واسطة
بين الله تعالى وانبيائه بل بشر اربع الملكوت وتكاليفهم
ايضا فلا يعارضه علم آدم ع بالاسماء في وقت السؤال كيف
وقد علموا ذلك ايضا فيما بعد فان قلت فهو معلم والملائكة
معلمون والمعلم افضل من المتعلم قلت لا نزاع في انه افضل
منهم من هذا الوجه وانما النزاع في الافضلية من كل الوجوه
والثالث ما اشار اليه ثانيا وهو قوله تعالى ولقد كرمنا
بني آدم فان التكرم المطلق لواحد من الاجناس يدل على
افضليته من غيره فان قلت التكرم لاوجب التفضيل سيما مع

قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه نعمة
بعدم التفضيل على القليل الذي هو الملك اجماعا على انه قد وصفهم
في كلامه ايضا بانهم عباد مكرمون قلت صيغة التفضيل للتكثير
والمبالغة فالمعنى كرمنا بني آدم بزيادة تكريم وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا بزيادة تفضيل فيهم منه افضليتهم على قليل من مخلوقاته
وهو الملائكة الكرام في الجملة فان قلت الآية انما تدل على ان جنس
البشر افضل من جنس الملك ففهم منها كون جميع افراد ذلك افضل من جميع
افراد هذا والمدعى كون الانبياء افضل منهم فقط قلت هم اذ قد
خرج منها غير الانبياء من افراد البشر لادله الدالة على ان خواص
الملك افضل منهم فثبت معمولة فمن عداهم من الانبياء فليست دبر
الرابع ان للبشر عوايق عن العبادات من الشهوة والغضب والحرص
والوهم والخيال وحاجاته الشاغلة لاوقات ولا شئ من ذلك يوجد
في الملائكة فالعبادة معها يكون ادخل في الاخلاص واشق فيكون
صاحبها اكثر ثوابا عليها لقوله ع افضل الاعمال احمرها وورد
بان المعنى ما كان فيه زيادة مستقمة من الاعمال الصادرة عن واحد

فانه افضل من الصادر عن ذلك من غير مشقة زائدة اذ لا دليل
على العموم في الاشخاص فضلا عن الاجناس وكيف لا والعموم يقتضي
ان يكون العوام افضل من الانبياء والملائكة ايضا اذ لا شك ان
تلك الصفات العارضة ازيد فيهم مكون عبادتهم افضل وثوابهم
عليها اكثر وتوسل ذلك في اشخاص فلا نعم في الاجناس كيف وملك
الصفات هي المحب القوية عن تجلي انوار الله تعالى والعبادات
انما هي وسایل الى نفع آثارها وجمع دواعيها ليتوصل الى الاقتبال
من الانوار الربانية على ما اشار اليه الخليل صلوات عليه
بقوله ارني كيف يحيى الموتى الآية وتحقيقه ان الانسان جامع بين ما
للملك من العقل الذي لا شهوة له وبين ما للبهيمة من الطبيعة
التي لها شهوة وغضب وغير ذلك فمن غلب عليها طبيعة
الحيوانية واستولى آثارها فاولئك كالانعام بل هم اضل
سبيلا لتضييعهم بالكلية ما يقتضيه العقل من العلوم والحكم
والنوع العقلي يحس منزلة الميت لا أثر لها ولهذا قد عبر عنهم الخليل
بالموتى ومن سخرها للنوع العقلي بحيث صارت متقادة لها

متى شاءت بضرب من المجاهدة وانواع العبادة او لصفا في جهنم
فاولئك هم الذين يحيون بحياة الله وشاهدة جماله وجلاله ثم ان
مقتضى هذا التركيب ان لا ينحى تلك الصفات بالكلية بل يبقى لها اثر
في الجملة على ما اشار اليه عم بقوله انه امر الخليل بذبح تلك الطيور
وابناء راسها عند فعل الله ايضا بشرائه بقوله ثم اجعل
على كل جبل منهن جزءا اى ضع على كل عنصر من العناصر الاربعة
التي هي اركان البدن شيئا منها ولهذا قال عم انه ليغان على
قلبي والى استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة ولما كان
تجرده الملائكة عنها بحسب فطرته لم يتصور هناك حجاب مانع اصلا
فيستغفرون دائما في الانوار الربانية ويسبحون الليل والنهار
ولا يفتررون ومن ههنا ظهر فساد ما قيل ان من غلبت طبيعته عقله
فهو شر من البهايم وذلك يقتضي ان يكون من غلب عقله طبيعته
خيرا من الملائكة واجبة المخالف بوجه منها قوله تعالى ان يستكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقتضي ان يكون
الملائكة افضل من المسيح لغة وعرفا فكذلك من غير اذ لا قابل بالتفضل

والجواب ما حققه الامام في الاربعين من ان الفصل المختلف
فيه في هذه المسئلة هو كثر الثواب وهي الاصل الالهية
التواضع والخضوع وكوْن العبد بنهاية التواضع لله تعالى
لا يلام صيرورته مستكفيا من عبودية الله تعالى بل ينافقها
وينافقها فامتنع ان يكون المراد من الاية هذا المعنى واما ان
الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب للتمتع
وترك العبودية فالنصارى لما ساهدوا من المسيح احياء
الموتى وابراء الائمة والابرص اخرجه هذا القدر من العبودية
الى الالهية فقال الله تعالى ان عيسى لا يستكف من هذه القدرة
عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة
والبطش والاستبلاء على عالم السموات والارض كما لا يخفى
فالاية انما يدل على ان الملك افضل من البشر في الشدة والقوة
والقدرة والبطش والاطلال انما هو في الافضلية بمعنى كثر
الثواب وقد ينال الذاعي الى سميته المسيح الهنا هو حصوله
من غير اب وهذا المعنى اقوى في الملك لحصوله بلا اب وام ايضا

مع انهم لا يستكفون عن عبودية الله فضلا عن عيسى ومثل ذلك
ظهر بطلان استدلالهم على ذلك بان الملائكة قوية على تغيير
الاجسام وتغليب الاجرام لا يستقلون حمل الاثقال ولا استعجبون
نقل الجبال فالرياح تهب تحركها والسحاب يعرض ويرزول
بتصرفياتها والزلازل تكون بقومها وآثار العلوية تحدث
بمعاونتها كما نطق به الكتاب الكريم والقران العظيم حيث قال
فالمقامات امرا فالدبرات امرا وكذا استدلالهم بقوله تعالى
ومن عند لا يستكبرون عن عبادته ووجه الاستدلال ان الله
احق بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان
لا يستكبروا عنها فلو كان البشر افضل منها لما تم هذا الاحتجاج
فان السلاطين اذا ارادوا ان يقرروا وجوب طاعتهم على رعيهم
يقولون الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فكيف هؤلاء المساكين واما
استدلالهم بالقدرة فضعيف ايضا لورود مثل في حق البشر قال
الله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال عم حكايته
انا عند المنكسر قلوبهم بل هو اقوى كما لا يخفى ومنها ان الملائكة

من هو رسول الى الانبياء والرسول افضل من امته ورد بان
السلطان قد يرسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم
وحالما عليهم فذلك الشخص يكون افضل منهم واما اذا ارسل
شخصا واحدا الى واحد للاعلام كما اذا ارسل واحدا من عبيد
الى وزير فالظاهر ان المرسل اليه اجل منه قدرا واعلى مرتبة
والرسول كواحد من خدامه ومنها قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا فان
المقصود من شرح هذه الواقعة بيان عظمته على وجه ابلغ ولو
كان في الخلق طائفة منهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم في حضرته
افوى في الانبياء عن عظمتهم وكبريائهم من الملائكة لكان ذكرهم
في مثل هذا المقام اولى وقدم ساما يمكن التفصي عن مثله فنذكر
ثم الانصاف ان الافضلية بمعنى زيادة القدر والنفوذ والبطش
ظاهر في الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله
فعلها عند ولا طريق لنا الى الجزم بها فليندبر **قال**
وللعنى كرامات كما نبئت عن آصف وابي الدرداء وسلمان

اقول ذهب الجمهور منا وابو الحسين البصري من المعتزلة الى
ثبوت الكرامات للاولياء وانكرها اكثر المعتزلة وواقفهم
الاستاد والحلمي من ان كانت قصة اصحاب الكهف ومريم ^{صفت}
وابي الدرداء وسلمان ورؤيه عمر رضى الله عنه على المنبر حيشه
بتمها ونده حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك
وهذا معنى قوله وصد سارية الفاروق عن جبل والبعد بينهما
في القدر شهران واجتمع المخالف بانها لا تميز عن المعجزة فيفسد
باب اثبات النبوة واما القصص المذكورة فبعضها
ارهاص لبنى بعدها وبعضها معجزة لبنى معها او قبلها ورد
بانها تميز عن المعجزات بوجوب مقارنته الدعوى والتحدى
في المعجزة ولا بحسب شئ من ذلك في الكرامة وهذا ظهر بطلان
جعلها معجزة لبنى قبلها وسياق تلك القصص يشهد على
انها لم يكن لتصديق الانبياء فكيف يكون معجزة لهم على ان ذلك
لوصح ليعلم كثير من المعجزات **قال** فضل النبي جلجل بل نبوته
فاقت ولايته في قول اخوان **اقول** فضل نبينا م على ساير

الانبياء ظاهر لانه مبعوث الى الثقليين وخاتم الانبياء والرسول
ومعجزته الباهر باقيه على الدوام الى يوم القيام وشرعيته
ناسخة لجميع الشرايع والاحكام وشهادته قايمة في القيمة
على كافة البشر وشفاعته عامة لهم يوم المحشر على ما دلّت
عليه الايات والاحاديث واما قوله عم لا تخيروني على موسى
ابن عمران وما ينبغي لعبدان يقوا انا خير من يونس فعلى سبيل
التواضع منه كيف وقد قال عم انا اكرم الاولين والاخرين
وانا سيد اولاد آدم والاخي واما لا فضل بعد محمد عم من الانبياء
فعند خلاف وتفصيله مذکور في شرح المقاصد وكلمة بل في قوله
بل نبوته للترقي والمعنى ان فضل النبي جلي على الولي لكونه مشرفا
بالوحى ومشاهدا الملك وكونه مسعوبا لصالح العالم ونظام
امر المعاش والمعاد بل سوية حال كونها فاعه على ولايته ايضا
جلية وتحتل ان يكون نبوته مستندا وقوله فافت خبرها والجملة
معطوفة على ما قبلها فالمعنى ان فضل النبي على الولي الذي
لا نبوة له وتنفوقه منه امر ظاهر بل مرتبة النبوة فايقه على مرتبة

الولاية التي كانت معها وعلى التقديرين يكون اشارة الى الرد
على من زعم ان مرتبة الولاية مطلقا قد يكون افضل من مرتبة النبوة
وعلى من زعم ان مرتبة ولايته افضل من مرتبة نبوته ويمكن ان
يكون خبر نبوته محذوفا وفاعل فافت هو ولايته والمعنى ان فضل
النبي جلي بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فايقه عليها فهو
اشارة منه الى ما نقل عن بعض العارفين من ان مرتبة ولايته
النبي عم افضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختيار
قال وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
اقول ذهب اهل السنة وجماعه من قدماء المعتزلة الى ان افضل
الناس بعد الانبياء ابو بكر وذهب الشيعة الى ان افضل هو
علي بن ابي طالب ووافقهم المتأخرون من اهل الاعتزال واهج
الاصحاب على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والامارات
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجزيها الاتي الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عندك من نعمة تجزي فان المراد به اما ابو بكر
او على اذ لا ثالث يراد بالاتفاق لكن قوله وما لاحد عندك من نعمة تجزي

منع ارادة الثاني لما ان للنبي عم علي بن ابي طالب من نعمة
التربية فتعين الاول كما ذهب اليه كثير من المفسرين واما السنه
فتعني لابي الدرداء حين كان عشي امام ابي بكر عشي امام من هو
خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر واما الاثر فما روى عن ابن عمر كنا نقول
ورسول الله حي افضل امه النبي عم بعد ابي بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن علي خير الناس بعد النبيين ابي بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما
الامارة فما توارى في ايام ابي بكر من نال القلوب وتتابع الصوح
وقهر اهل الردة وتطهير جزير العرب عن الشرك واجلاء الروم
عن الشام وطرود فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع
ان لهم قوة كاملة وشوكة سكيمة واموالا وافرة واستدل المحقق
على فضله ابي بكر بتصرفه النبي عم واسلامه قبل الاقران
اي جميع الناس على ما عليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت
وانشد على راس الاشهاد ولم ينكر عليه احد ويؤيد قوله عم
ابن مثل ابي بكر كذبي الناس وصدقني وآمن بي وذو جني ابنته

وجهرني بماله واساني بنفسه وجاهد معنى ساعة الخوف او اراد
بالاقران من يبلغ مرتبة التكليف من الناس فان اسلام علي وان كان
اسبق منه كما يدل عليه ما روى عن سلمان الفارسي اولكم ورودا
على الخوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن الحسن
كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واقل من آمن بالله وبرسوله
ولم يسبقني احد الى الصلوة الا النبي عم الى غير ذلك الا انه كان
صبيا كما يصرح به الاثر المنقول عنه وابي بكر اسلم حين كونه
بالفا عاقلا ولا شك ان ايمان البائع الصادر عن استدلال فضل
من اسلام الصبي ولو سلم بلوغه الا انه ليس مشتهر فيما بين
الناس ولا تحترم ولا مقبول القول كالصبي الذي يكون في البيت
فلم يحصل سبب اسلامه قوة وشوكة في الاسلام واما ابي بكر
فكان شيخا محترما اجنبيا فحصل سبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام
الا يرى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم
ببركة دعائه على يد عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص وعثمان بن مطعمون الى غير ذلك فكان اصل من اسلام

علي رضي الله عنه وأجمع المخالف أيضا بالكتاب والسنة والامارة
أما الكتاب فتولده تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفستنا وانفسكم الآية فإنه أراد بانفسنا علينا
رضي الله عنه لأنه لم حين دعي وقد نجران إلى المباشلة خرج
معه علي والحسن والحسين وفاطمة فقط وهو يقول إذا أنا
دعوت فأتوا ولا سكأن من كان بمنزله نفس النبي يكون
افضل ورد بان المراد بانفسنا نفس النبي عم وهذا كما يقال
دعوت نفسي وقد يقال بل المراد جميع قرابة النبي عم وخدمه
من نزل عرفا منزله نفسه عم وليس بشئ اذ يلزم حينئذ
استدراك ذكر الابناء قبلها وأما السنة فتولده عليه السلام
اللهم ايتني بأحب حلعت يأكل معي هذا الطير فأتاه علي وأكل
معه ولا شك ان الاحب إلى الله افضل عند ورد بان
لا يفيد كونه احب إلى الله من كل وجه بل من بعض الوجوه والاكلام
فيه والآمارة فما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية
ولهذا كان مرجعا في كثير من الوقائع ومُسندا لجمع غير من العلماء

مع ماله من الشجاعة التامة والقدرة الكاملة ولهذا قال
سيد المرسلين لا فتى الا على ولا سيف الا ذو النصارى وقال في يوم
الاحزاب لضربة على خبر من عبادة الثقلين والجواب ان
اجتماع الكمالات العلمية والعملية لا اختصاص له بعلي بن ابي
طالب بل هو متحقق في غيره ايضا وآما حديث الشجاعة والقدرة
الكاملة فعلى تقدير اختصاصها به لا بد لان الاعلى الافضلية
بمعنى كثره الخصال الحميدة فيه والكلام في الافضلية بمعنى كثر
الثواب عند الله تعالى فان قلت قد يحقق منه سبب شجاعته
وقدرته من الجهاد وضرب الرقاب ما لم يوجد في غيره وانه
خير من عبادة الثقلين لما مر قلت يمكن ان يثبت في غير جهة
اخرى لا يوجد مثلهما فيه فلا يحصل الحزم بافضليته بحقق
ذلك فيه وأعلم ان امثال هذه التاويلات تجري ايضا فيما ذكر
الاصحاب فلا يعتمد عليه في مثل هذا الباب فالاولى فيه
الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ولا يطول بذكر
الكتاب **قال** وبعد عن النار واذ هو في اطهار دين رسول خير مؤمن

اقول ذهب اهل السنة الى ان الافضل بعد ابي بكر من الاصحاب
هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه واستدلوا عليه بالسنة والاثار
والامارة اما السنة فنقله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر واما
الاثار فتقدم ذكره في تفصيل ابي بكر واما الامارة فهو ما اشار
اليه المحقق من انه خير معاون دين الاسلام بما تواتر في زمن خلافته
من نفع المشرق وقهر الكاسر واخذ المراج من قياصرة ومثل
عروشهم وهدم دولهم والسبي من مواهلهم واولادهم وترتب
الامور وسياسة الجمهور وفاضلة العدل والاحسان على الفقراء
والمساكين مع اعراضه من متاع الدنيا وطاقتها وملاذها وشهواتها
قال وبعد ذلك قد انفتحت مشايخنا ان لا ترد في تفصيل عثمان
اقول ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة
هو عثمان بن عفان وتلكوا فيه بالاثار والامارة اما الاثر
فتقدم عن ابن عمر واما الامارة فما تواتر في عهد خلافته من فتح
كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى السماك واجتماع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز حوشر المسلمين والاتفاق

في نصر الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختانا للنبي مع ابي بن
وبلوغه الغاية القصوى في الاستخاء من الشين وقد قال النبي م
في حق عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال عم الا استجيتي من سخي
منه ملائكة السماء وقال انه يدخل الجنة بغير حساب وقد استدل
المحقق على كونه افضل من علي بن ابي طالب باتفاق المشايخ وحكمهم
بانه افضل منه من غير تردد وفيه رد على من تردد منهم فيما
بينهما او مال الى فضليه على من عثمان بن عفان **قال**
وبعد ذلك على وهو اقربهم الى النبي واحطى بين اختان
اقول المناسب ببيان كلامه تعليل فضليه على من بعد
بكونه اقرب الى النبي عم نسب فان عباسا وان كان عم النبي م
الا انه اخ عبد الله من الاب وابو طالب كان اخاه من الاب والام
وبكونه اوفر خطا فيما بين الاختان لكونه زوجة فاطمة التي
هي سيد نساء العالمين الا ان المحقق لم يصرح به لما يترأى
على ظاهر اثر الاهمال فتبصر **قال** الحشر والبذاء امكانا وتميزا
ونفي مدخل اوقات سويان **اقول** ذهب الطبيعيون من الفلاسفة

الى نفي الخسر للانسان بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل المخصوص
 وانه نفي بالموت فيمتنع اعادته لامتناع الاعادة على المعدوم
 وذهب الهيون منهم الى القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني
 لما مر وذهب اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك ومنهم من جمع
 بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والجسام جميعا وعليه
 الاعتماد لئلا ان البدل اى الابدان اولاد الخسر اى الابدان
 ثانيا امران متحدان في الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض
 الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من امكان الاول امكان الثاني
 والا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة وانه محال
 فان قلت سب ان الابدان امر ممكن نظر الى ذاته لكنه يجوز
 ان يمتنع في الزمان الثاني لعدم شرط وجود مانع قلت
 المدعى ليس الاجازة وامكانه نظر الى ذاته فلا ينافيه جواز
 امتناعه بغيره نعم لو استدرك ذلك على وقوع الخسر وكيفية
 لورده ما ذكرتموه ومهمنا بحث وهو ان المحض ان يمنع اتحاد
 ماهية الابدان بغير قياسا على الوجودين فان الوجودات الخاصة

عندهم لما كانت حقايق متخالفة جاز ان يكون ايجاداتها
 كذلك لا بد لنفيه من دليل فان قلت ذلك انما هو فيما اذا
 كان متعلق الوجود والابدان امورا متخالفة واما اذا كانا
 واحدا كما فيما نحن بصدده فلا قلت لو سلم فيكون الكلام
 الزاميا مبنيا على تسليم المحض اياه ولا يلتفت اليه امثال
 هذه المقامات والاقرب ان يقال ان الممكن هو الذي لا يلزم
 من فرض وقوعه مح ومن البين انه لا يلزم من فرض وقوع
 الاعادة مح فتكون ممكنة وهو المطلق فان قلت قد يلزم
 من فرض وقوعها مح لذاتها كما في اعادة الزمان قلت بعد
 تسليم وجود الزمان ليس المدعى صحة اعادة كل شيء فلا اشكال
 واحتج المخالف بوجوه الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه
 وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مستأنف مثله فلتفرض وجوده
 ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنية بدون التمايز وانه يبط
 بدمية والجواب ما اشار اليه المحقق اولاهو ان الامتياز بالعوارض
 المستحصه كما في المتكلمين المبتدئين وان اريد بالتماثل الاتحاد

من كل الوجه فلا تم الاثينية بل لا يتصور التماثل وان اريد
الاتحاد في العوارض المستحصه فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم
مما اذا اثبتت به كون اعتبارية فيكيفية التماثل الاعتباري
الساني لوجاز اعادة المعلوم بعينه اي جميع عوارضه المستحصه
ومن جعلتها الوقت لا عيد في وقته الاول فلم ان يكون المعاد
عين المبدأ والجواب ما اشار اليه المحقق ثانيا وهو ان كون الزمان
من العوارض المستحصه شئ من المبدأ والمعاد والآكان الشخص
الواحد اشخاصا متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطه ظاهرة
وقد يجاب بالزام اعادة الوقت ايضا ومع الاتحاد وح ليس بشئ
اذ يلزم ح ان يكون للزمان زمان وانه بطلان بطلان بطلان
ويلزم الاتحاد الثالث ان الحكم بصحة العود سفي انصاف المعلوم
حال عدم صحة العود وانه لا يتصور بدون التماثل فلا تمايز
للمعدومات حال عدم الجواب ان المذهب ان المعدومات
تمايز في العقل حال عدمها وان لم يكن موجودة فيه الا يرى ان اكثر
التكلمين ذهبوا الى ان الوجودات زائدة على الماهيات وليس ذلك

في الخارج فتعين ان يكون في العقل مع انهم لا يقولون بالوجود
الذهني والتبع الاشعري قد نفى زيادتها في الخارج وانكر الوجود
الذهني فلا بد ان يكون اتصافها بها نظرا الى العقل وان لم يكن
ما هياتها متحصه فيه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مرادهم بذلك
كونها زائدة في الخارج قلت لان ثبوتها للاحاح يكون في الخارج ومن
المعلوم ضرورة ان يثبت شئ لشيء في الخارج فرع على ثبوت البت
له فيه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او التمسك ههنا بحث وهو
ان يثبت الوجودات لما هياتها انما هو في نفس الامر من غير فرض
فارض واعتبار معتبر وما ذكره يدل على كونه مجرد الفرض والاعتبار
وانه بطلان قطعاً ومن ههنا ظهر ايضا بطلان ما ذهب اليه القائلون
بالوجود الذهني من ان قبول الماهيات لوجوداتها وزيادتها
انما هو حال كونها موجودة في الذهن لان الذهن مجرد هاعلى الوجود
مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية فانها وان كانت موجودة
في الذهن الا ان للذهن ان ياخذها غير متيعة بهذا الوجود
ونسب اليها متحد حاج قابله له واما اذا لوحظ معها الوجود

فلا يكون قابله ولما كان قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث
هي وهذا الخشية انما ثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته
في التصور لان الوجود العيني فان قلت نعم نقول بثبوت الوجود
لها انما هو في نفس الامر ولما استنع ذلك في الخارج لما مرتين انه في العقل
لا انه بالعقل وبينهما بون بعيد قلت مقول ح البديهة التي ادعيتها
في ثبوتها لها في الخارج فهي قائمة بعينه في ثبوتها في نفس الامر
على هذا الوجه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التمسك في الموجودات المترتبة
في نفس الامر وانه بط لقيام التطبيق فيها كما لا يخفى على من له في مسكه
قال بل لا احتياج الى قول بصحة ان يعاد ما عُدِمَتْ في حشر ابدان
القول لما اخرج المنكرون للحشر بانه موقوف على اعادة المعدم بعينه
وانه ممنوع اما على مذهب من قال ان فناء الاجسام عبارة عن انفصالها
فظاهر وقد اعرف به الذهاب الى تلك المقالة ايضا واما على قول
من قال ان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض
كما يشعر به قصة الخليل صلوات الله عليه فلان الاجزاء وان لم يكن
معدومة الا انه لا شك في انعدام التائيف واللبق وكثير من الاعراض

الواقعة فيها اشار المحقق الى الجواب ولا يمنع امتناع اعادة المعدم
وقد كلف على ادلته وثانيا يمنع الاحتياج والتوقف على ما ذهب اليه
البعض منهم وذلك لان الله تعالى جمع الاجزاء الاصلية بوجه ما وبعد
الارواح اليها والاضربا عدم كون المعاد عين الاول كما ورد في الحديث
ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة المعدم يقولون بحشر الابدان قال
امام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم يعاد وان تبقى ويزول اعراضها
المعدومة المهيئة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تبين احدهما
فينبغي التوقف وهو المختار عند البعض المحققين **قال**
اجزاء اصلية تُكَلَّأُ وان اُكِلَتْ فتلك لم تكن اجزاء لجثمان **اول**
استدل المنكرون للحشر بانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزء منه فالاجزاء المأكولة اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن
الماكل ^{فاجزاء المأكولة} واما ما كان لا يكون احدهما بعينه معاد افاشار المحقق
الى الجواب بان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى آخره لا الى صله
بالغذية التي هي فضلة في الاكل ولما عترض بانه يجوز ان يكون تلك
الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في الاكل نطفة واجزاء اصلية

لجثمان ٤

بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشارة الى الجواب بان الله يحفظها
عن ان يكون اجزاء بدن آخر فضلا عن الاجزاء الاصلية **قال**
وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصراط او ميزان **اقول**
لما فرغ عن بيان امكان الحشر شرع في اثبات وقوعه وسائر
ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب واهوال القيمة الى
غير ذلك ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فيكون
واقعه والتصديق بها واجبا اما امكان الحشر فلما من جواز
الاعادة على المعدوم ولا شك في ان الاحياء المنفردة المختلطة
بعضها ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الارواح اليها
واما امكان غيره فظاهر لهذا لم تعرض به المحقق واما الاجار
فلما تواتر من الانبياء القول بحشر الابدان وما يتعلق به وقد
وقع في مواضع من الزمان وكلام نبينا بحيث لا يقبل التأويل
بل النسخ بالضرورة من الدين فتاويلها بالمعاد الروحاني
تجاوز وخروج عن القانون مكابرة وعناد والصراط
بحر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف

كما ورد في الحديث وانكروا المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه
ولو سلم ففيه تعذيب لصالح المؤمنين ولا تعذيب لهم يوم القيمة
فالمراد طريق الجنة والسجرة على ما يشير اليه قوله تعالى يسهل بهم
ويصلح بالهم وقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد به
الادلة الواضحة وقيل اريد به العبادات كالصوم والصلوة
وقيل الاعمال الرديئة التي سال عنها كانه مر عليها وبطول المرور
عليها بكثرة ما ونقص ثقلها والجواب منع ذلك بل هو ممكن كالمشي
على الماء والطيران في الهواء بطريق خرق العادة ويسهل الله تعالى
المرور على عباد الصالحين فمنهم من مر عليه كالبقرة في الخلقة ومنهم
من مر عليه كالريح العاصف ومنهم من مر عليه كالجواد كما ورد
في الحديث واما الميزان فالمراد به الحقيقي الذي له كفتان وساقان
ولسان عملا بالحقيقة لا كانه وقد جاء في الحديث تفسير بذلك **انكر**
بعض اهل الاعمال لان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها ولو سلم
فعبث لا فائدة فيه بل المراد به العدل الثابت في كل شيء كما يشعر
به ذكره في القرآن بلفظ الجمع وقيل المراد به المشاعر الطاهرة والعقل

ولجواب ان الذي يوزن هو الصالحات التي يكتب فيها مقادير
الاعمال وعلى تقدير اشتغال افعال الله تعالى بالاعراض والحكم
والمصالح لعمل فيه حكما ومصالح لا يحصى كظهور مراتب اهل الكمال
وفضاح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة مسرة
في الاولين والآام في الآخرين وكالتغيب في الحسنات والترهب
عن السيئات وقد جاب بانه قد جعل الاعمال الحسنة اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فيوزن وفيه نظر **قال**
والمحاسب احوال القيامة كحوض سيدنا فيها وكيزان **هـ**
اقول اما المحاسب فلقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله
حاسبوا انفسكم قبل ان يحاسبوا واما احوال القيمة فكثير
منها هو الوقوف قبل الفسنة وقيل خمسون الف سنة ويدل
عليه قوله تعالى وقفوا انهم مسؤولون ومنها تطاير الكتب
قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائفة في عنقه وخرج
كتابا يلقاه منشورا ومنها هول السؤال بقوله تعالى فوريك
لسانهم اجمعين ومنها هول شهادة الايدي والارجل والسمع

والبصر والارض والليل والحفظ الكرام لقوله يوم تشهد عليهم
استشهادهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله شهد عليهم
سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عم ما من يوم ولبله باقى على
ان ادم الاعمال انابل جديد وانا فيما تفعل في شهيد وكذا اليوم
وقوله تعالى وجاء كل نفس معها سائق وشهيد ومنها هول
غير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها
هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد في الحديث واما حوض
النبي عم فتدل عليه وعلى بيان مقدار وكيفيته كثر كيزانه
قوله عم حوضي سير في شهر ورواية سواء ما وقع ابيض من اللبن
وربحة اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب
منه فلا نظما ابد **قال** ومن حيوة قبور ما يذاق به **هـ**
لذات نعماء أو آلام **ويدان** **اقول** اتفق اهل الاسلام على وقوع
نوع من الحيوة **المستبرر** في القبر قدر ما يعرف به لذات التنعيم **للمؤمنين**
والم التعذيب لبعض العصاة والكافرين وخالفهم خوار وبشر
وكثير من المتأخرين من اهل الاعتزال لنا قوله تعالى النار يعرضون

عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فانه قد عطف عذاب القيمة على عرض النار صلبا
وساء فاذا هو غير وليس لك الا القبر قبل الانتشار وقوله
لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فحين بما آتاهم الله وقوله عم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفرة النيران وقوله استترهوا من البول فان
اكثر عذاب القبر منه وقوله حين مر على قبرين انهما ليعذبان
وما بعدا ان في كبير بل لان احدهما كان لا يستتره من البول
والآخر كان يمشي بالنخلة وبأجملة الاحاديث الواردة
فيه اكثر من ان يحصى بحث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد
التواتر واجتنب المخالف بقوله تعالى لا يدركون فيها الموت
الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا بد ان فيها موت
ايضا حقيقة لاجياء الحشر الثابت بالاتفاق كان لهم قبل
دخول الجنة موتان لا موت واحد كما يشعره صيغة المثنى وتاء
الوحد فان قيل كيف صح استثناء الموتة المذوقة قبل دخول

الجنة من الموتة المنسية فيها قلنا اجاب عنه صاحب الكشاف
بان المراد انهم لا يدركون فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة
الاولى موضعه على سبيل التيقن بالمرح كانه قبل لو كانت الموتة
الاولى ستقيم ذوقها في المستقبل لذاقوا فيها الموت وليس
فليس وقد يقال الاستثناء منقطع اي لكنهم ذاقوا الموتة الاولى
ويمكن ان يقال ان المراد لا يدرك اهل الجنة فيها موتا مغلا
في الكيفية لموت الدنيا كما يدرك اهل النار فيها فان قلت
فيهم منها ان يدوقوا موتا مشابها للموتة الاولى وهو باطل
بالاجماع قلنا هم بل هي ساكنة عن التعرض بذلك نيا وانباتا
ثم استفيد انتفاع من مواضع اخرى والجواب والله اعلم بالصواب
ان حيوة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت في حكم الموت
وعدادها بالنسبة الى الحيوة الكاملة والمعنى انهم يصفون
في الجنة بالحيوة الكاملة الابدية ولا يتجاوزون الى عددها
البتة وبهذا يدفع ايضا تمسكهم فيه بقوله تعالى ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاجاء

الاحياء ثلثه في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقد جاب بان اثبات
الاشئين لا ينافي وجود الثالث وفيه ان الاعداد من الالفاظ
الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية كما نقرر في اصول
الفقه نعم يمكن ذلك من اجل الادلة اللفظية طنية مطلقا فتدبر
ومنهم استدلال بالاية الكريمة على ثبوت الاحياء في القبر بان
المراد بالاحياء والاماتين هو الامانة قبل الدخول في
القبر ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه ايضا بعد سوال منكر ونكير
ثم الاحياء للحشر يثبوت قوله تعالى فاعترفوا بذنوبهم حكاه
عنهم فانه ليسوا معترفين بذنوبهم بسبب انكار الحشر في حيوة
الدنيا وفيه انه لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب عندهم
في الاحياء مع ما ذكره بصحة اعترافهم بذلك في حيوة الحشر
ومنهم من قال المراد بذلك هو الاحياء في الدنيا ثم الامانة فيها
قبل الدخول في القبر ثم الاحياء في القبر ثم الامانة بعد السؤال فان
المقصود ذكر الامور الماضية لان حيوة الحشر معانية ومشاهدة
فلا حاجة الى ذكرها واما حمل الامانة الاولى على خلقهم امواتا

في الطوار النطفة وحمل الثانية على الامانة بعد الحيوة في الدنيا
وحمل الاحياء على الاحياء في الدنيا والاحياء في الحشر ففيه ان الامانة
سفيها بنية الحيوة والاحيوة في الطوار النطفة والامانة لكل
من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الاية فان اطلاق المبت
على من تحقق فيه الادراك ببلدة الشعيم والتعذيب ليس اقرب
من اطلاق الامانة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى
وكنتم امواتا فاجبكم ثم يميتكم ثم يحييكم عند من له ذوق سليم
وقد ينسك المخالف في ذلك باننا نرى ميتا بنى زمانا وانما^{هد}
عليه اثر التلذذ والشعيم والتالم فالقول بما فيه سفسطة
وانكار المحسوس ولو سلم فالشعيم والتالم لا يتصوران بدون
الحيوة والاحيوة مع فساد البنية سيما فمن اكلته الوحوش والطيور
وتفرق اجزائها في بطونها وحواصلها سما من احرق بالنار
وصار رمادا نذر روح الرياح الى الارض والسماء والجواب ان
عدم الرؤية لا يدل على العدم لجواز ان لا يخلق الله تعالى رؤيته
فيما لحكم ومصلح كما في الملك وغيره ولا نعم ان البنية شرط للحيوة

وكوسلم فجزان سعي من الاجراء فدر ما يصلح ان يكون بينه لها
واعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام لطيفة والعادة الالهية
جارية باحياء الاجساد والابدان محلها مشابكة لها فاذا فارقتها
يعقبها الموت ثم يروح بها الى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر
تدور في انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتاوي الى قناديل من نور
معلقة تحت العرش ان آمنت وكسبت في ايمانها خيرا والاهبط
بها الى سجين وبعد يجرها الى يوم الدين قال ثم في قتل احد
لما احبب اخوانكم في احد جعل الله ارواحهم في اجواف طيور خضر
تدور في انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتاوي الى قناديل من
ذهب معلقة في ظل العرش فللمخصم ان يحمل عرض النار صبا حيا
ومساء في الآية الاولى والاحياء والتعم في الآية الثانية اشارة
الى ذلك ونزل به ما عداها من الاحاديث فانقطع بذلك بالصوص
المذكورة مما لا سبيل اليه بل غايته الظن تمسكا بظواهر **قال**
عموبة الذنب عدل غير واجب كذا المثنوية من احسان منان
اقول ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من الله تعالى

من غير وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه بل هو
فضل واحسان منه لعباده لانه ملكه فله ان يصرف فيه
بارادة ثوابا وعقابا من غير لزوم صدور واحد منهما عنه واختصاص
الذم على تركه الا انه مني بما وعد لما ان الخلف في الوعد نقص
تزيه الله عنه وحالفهم المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وتمسكوا فيه بان الزام المشاق
من التكليف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه منزه عنه فلا بد
من الثواب ثم ان سبب وجوب الفعل انما هو دفع المضرع والا لوجب
جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه لمحسن الاعجاب
واجب بانه مبني على حديث تعليل افعاله واحكامه بما بالعلل
الفائيه والاعراض وقد كلفنا عليه فيما سبق وقد يستدل على
ذلك بالايات والاحاديث الواردة في باب الثواب والعقاب يوم
العرض والجزاء اذ لو لم يجب لجاز العدم فلزم الخلف والكذب و
الجواب ان اللازم مما ذكرتم انما هو جواز الخلف والكذب ولا دليل
على استحالة التحقيق ان الايات الواردة في ثواب المطيع وفعل

بمقتضاها ونقول بوقوعه لمن آمن به واطاعة لما ان الحلف في الوعد
نقص بحجته عنده واما الايات الواردة في باب عقاب المعاصي
فتعمل بموجبها ونقول بوقوعه فيمن تعلق ارادته ومشيئته بعقابه
وخصص منها من لم تعلق مشيئته بعقابه لئلا يعطل قوله تعالى ان الله
لا يفران بشرتك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا يلزم وجوب
الثواب في العقاب ولا الحلف في الوعد ولا الوعيد نعم قد يفهم من كلامهم
القول بوقوع الحلف في الوعيد لكنه بطر والايلازم الكذب على الله تعالى
والتبديل على قوله وقد قال ما يبدل القول لدى ويمكن دفع هذا بدعوى
اختصاص الآية بالكفار الا انه مختص عن الاول فليتامل **قال**
وكيف تلزمه طاعاتا عوضا ونعمة الوقت تدبوكل شكر ان **اقول**
هذا اشارة الى ما استدلل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب وهو
ان طاعات العبد وان كثرت لا يفي شكر بعض ما انعم الله عليه في
وقت فكيف يستحق عوضا عنها في الدار الآخرة هذا ولعل السر
في شرعية الاحكام واجبات الكايف الشاقة للمباد هو بطوع النفس
الابيه عن الانتباه ثم يخرجها عن الظلمات الهيولانية والفوضى شي

الجسمانية لينقش فيها الصور القدسية والعارف الربانية ثم تنور
بالتجليات الحقايق والاداس بالانوار السبحانية على ما اشير اليه
بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون
قال في العقل غفران كفر جائز لكن اتى لها نص تحليدي بنيران **اقول**
ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر والشرية جائز عقلا لما ان العقاب
حقه فيجوز استقامته وانما علم امتناعه بدليل السمع وهي اية التخليل
في النار ومنعه بعضهم لانه يخالف الحكمة التفرقة بين من احسن غايه
الاحسان وبين من اساء غايه الاساءة وضعفه ظاهر اذ على تقدير
اقضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم
يدخل المسي فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلها معا ولكن يعطى
للمحسن درجات لا ينافيها المسي اصلا او يدخل المحسن في الجنة ولا يدخل
المسي الجنة ولا نارا فانا **اعذبت الجنة استدعي نكوتها**
ونقل آدم منها بعد ان كان **اقول** ذهب اهل السنة وابو علي الجبلي
وابو الحسن البصري وشربن المعتمر من المعتزلة الى ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما خلقا في يوم العرض

والجزء لتأويها في الأول ما أشار إليه المص بقوله أعدت الجنة
يعني ان الله تعالى قد عبر عنها في مواضع من كتابه بصفة الماضي الدالة
على كونها كقوتها في حق الجنة أعدت للمتقين وأزلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين وبرزت الحميم للمعاصرين
وحملها على العصر عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي تنبيهها على محقق
وقوعه لا تصار إليه إلا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وعرض
بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون في الأرض
علوا ولا فسادا وأوجب بانه يحمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد
هلاكه لحظة ذاتا أو صورة للذين لا يريدون في الأرض الطغيان
والفساد بل يطلبون مرضاة ربهم الأعلى وبهذا اندفع ايضا ما قاله
ابوهاشم من انها لو كانتا مخلوقين يوجب هلاكهما محققا لمعنى قوله
كل شيء هالك لكن بطريق قوله تعالى اكملها دايم وذلك ان المراد بدوام
الاكل انه اذا فني منه شيء جئني ببداية يبقى بعينه وذلك لا يتأتى
الهلاك لحظة والساني نقل آدم وحوا منها بعد اسكانها ولما لم يحقق
ههنا التامل بالنقل كان ثبوت الجنة بثبوت النار وقد آوله المخالف

بانها إنما نقلت عن بيتان من بيتين الدنيا تكون في أرض فلسطين
قال صاحب المقاصد هذا منهم بحري بحري الملاعب بالدين والمراغمة
لاجماع المسلمين واحتج البعض من المخالفين بانها لو وجدت باقيا
في عالم الافلاك والعناصر وفي عالم آخر والكل بطا اما الاول فبأن الافلاك
لا تقبل الخرق والالتيام فلا تنفع فيها شيء من المضربات واما الثاني
فلا استلزامه التماسح وانتم لا تقولون به مع بطلانه في ذاته بدليله
واما الثالث فلا استلزامه الخلاء بين العالمين لكونها متكاملة
كرتبت لسجودهما الجهات المختلفة فهما فان قلت هذا الدليل
لا يليق بالعالمين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على
تقدير تمامه سفي وجودهما مطلقا قلت ثم بل يمكن ذلك بانفساء هذا
العالم بالكلية واجداد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرها من الانسان
وسائر المضربات من غير لزوم خرق والالتيام وغيرها من المحالات
كذا ذكره شارح المقاصد وانت خبير بانه قد اجاب عن هذا السببه
اولا بانها مبنيه على اصول فلسفيه غير مسلمة عندنا كما ستحالة
للخلاء واستناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته

وارادته تحديد الكميات فكيف يتصور ان هذا العالم
بالكلية واجداد عالم آخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما من العصور
قال نعمها ابدى لا زوال له. واكملها دايم لا انه فان **اقول**
هذا اشارة الى رد ما عليه الحموية من زوال نعيم الجنة وفناءها
وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول اهلها فيها وهو قول بط
مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فصلا عن
دليل وفيه ايضا اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة عن الملام
من انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان اثار القوى الجسمية
منها هبة وايضا حراره المحم تنفي الرطوبة التي هي مادة الحيوة على
ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن الانصاف وطور العقل
فجواب بانها مبني على قواعد الفلسفة الظاهرة الموار وليست
بمستقيمة عند القائلين بالانوار المختار قال الله تعالى كلما نفخت
جلودهم بذلت اثم جلودا غيرها ليدوقوا العذاب وفي قوله مالي
واكملها دايم لا انه فان اشارة الى رد ما استدلل به ابو هاشم على
كون الجنة والنار غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويرها حاصل مقصد

المحقق تخصيص الجنة من آية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء
كما مرّت اليه الاشارة وقد يتوهم ههنا اسعاض برهان التطبيق
بنعيم الجنان لجرانته فيد مع كونه غير متناه وانت خير بانه تخصيص
النقص بجمع مقدورات الله تعالى بالبعض منها اعني نعم الجنان
فما هو يدفع النقص بالكل فهو يدفع النقص بالبعض وانه ظاهر على
من له ادنى مسكة **قال** اهل الكبار غير التائبين لهم
رجاء عفوي بزعم الحاسد **الشان** **اقول** مذهب الجمهور من الاصحاب
ان الله يعفو عن بعض الكبار مطلقا ومعذب ببعضها الا انهم
لم يعينوا بشئ من محذرين البعضين ومنهم من قال لا قطع بعفو عن
الكبار بلا ثبوت بل يزج بعفو ونحوه وظاهر كلام المصنف يوافق
هذا الا ان تعليله مما تاتي ثبوت ما ذهب اليه الجمهور كما لا يخفى
وكانه لاحظ ان ما ثبت العفو فهو باثبات الرجاء به اولى وذهب
المعتزلة الى امتناعه سيما وان جاز عقلا ومنهم من منع عقلا
ايضا وقالت المرحسة انه يعفو عن الصغار والكبار مطلقا اذ
لا عقاب الا على الكافر عندهم وتسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى

٧١
انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
كما اني فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير اني قد جاء نذير
فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله
فانذرتكم نار تلقى لا يصلحها الا الاشقي الذي كذب وتولى والجواب
عن الاول ان المراد بالعذاب ما كان مؤبداً منه فانه محض الكافرون وعن
الثاني ان الآية مسوقة لبيان حال الكفار في النار والمعنى كلما
انقضى فوج من الكفار في جهنم سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير فاجابوا
بانه قد جاءنا لكننا كذبناهم وصللناهم فوقعنا في هذا العذاب
وذلك لا ينفي القاء طائفة اخرى من عصاة المؤمنين في جهنم
لعصيانهم وعدم اشتغالهم امر دينهم وعن الثالث ان المراد
بالنار والمحوصة القوية الحرارة كما يشعر به صيغة الفعل
او يريد بذلك نفي التابيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق
وتمسكت المعتزلة القائلون بامتناعه سمعاً بالآيات
الواردة في وعيد الفساق قوله تعالى في حق اكل اموال
البشامى ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً وسوق بضلته نارا

وفي الفار عن الزحف وما واه جهنم وبئس المصير وقوله ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها ابداً ومن يقتل
مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله واما الذين فسقوا
فما واهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقوله
وان النجار لنفي جهنم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
الى غير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الوعيد في حقهم
فلو حقق المعصية وترك العقاب يلزم الحلف في وعد الكذب
في اخباره وكلاهما محال ان عليه تعالى والجواب ما حتمه فيما سبق
فتذكر قوله اذ لا عقوبة يعنى عند معناه ولم يقيدها بآيات غفران
اول استدلال اصحاب على ثبوت المعصية عن بعض الكبار مطلقاً
بوجهين الاول ما اشار اليه المحقق بقوله اذ لا عقوبة يعنى عند
معناه يعنى ان اهل الاعتزال قد اعترفوا بانهم تعالى عفو وهو الذي
يعفو عن الذنب مع استحقاق العذاب والعقاب وهم لا يقولون
به الا في مرتكب كبيرة مات بلا توبة اذ لا استحقاق للعقاب
بالصغار او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبار الغير

المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها كما ذهب اليه الجمهور
من الاصحاب والثاني ما اشار اليه بقوله ولم يسد بها ايات
عفران يعني ان الايات الواردة في باب العفو والغفران
بعضها مطلقة وبعضها عامه كقوله تعالى ان الله لذو مغفر
لناس على ظلمهم وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
موجب احواها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على تقيدها
بالتوبة او حملها على تأخير العقوبة المستحقة او على ترك
ما فعل بالامم السالفة من المسح الى غير ذلك من التاويلات
الفاسدة التي يزعمها المعتزلة على ان المقصد بالتوبة
لا يستقيم في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به قال المغفر
بالتوبة نعم الشريك وما دونه فلا يصح التفرقة اصلا **قال**
ولا يخص احاديث الشفاعة ما ليست نعم لاوقات واعيان
اقول - يعني ان الاحاديث الواردة في باب الشفاعة مثل
قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امي مما يدل ايضا

على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة وقد جعلها
المعتزلة مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات
لورود النصوص الدالة على نفى الشفاعة مثل قوله تعالى
يوم لا تجرى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا
يؤخذ منها عدل وقوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وقوله وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع ورد المحقق بانها ليست نعم لاوقات
واعيان فلا يكون مخصوصه لما ذكرناه فتدبر **قال**
وللرسول بل الاخيار كلهم شفاعة لعصاة عند رحمان
اقول اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء والرسل
ثم اختلفوا فذهبت الاساعرة الى ثبوتها لاهل الكبائر من
الامة لاسقاط العذاب لما مر ولقوله تعالى واستغفر لذنبك
والمؤمنين والمؤمنات اي لذنبهم بدلالة سياق الاية عليه
وساكن ان ارتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفر لذنب المؤمن
شفاعة له في اسقاط عقابه وقالت المعتزلة بل هي لزيادة

الثواب ورفع الدرجات لا الله العذاب والعقاب لما مر
وقد مر ايضا جوابه فتذكر **قال** وللدعاء لاموات واحياء منا
فع شوهدت في بعض احيان **اقول** يعني ان الدعاء للاموات
له منافع لدفع العذاب عنهم كما يشاهدونها البصائر من عبادة
الصالحين وعلمون بوقوعها وذلك ايضا يدل على ثبوت
المغفلة لاهل الكباير من الامة واما الدعاء للاحياء فله ايضا
منافع لهم لدفع البلاء وكشف اليباس والضراء ويشاهد
ايضا اكثر الناس ويعترفون بثبوتهم وقد وردت فيه
الاحاديث ايضا ومن هنا قد ظهر بطلان قاعده وجوب
رعاية الاصح لاهل الاعتزال ايضا اذ لو وجبت لكان
ذلك قسرا للواجب انه بقطع **قال** وليس يدخل في الايمان اعمال
بل ليس في غير تصديق واذعان **اقول** الايمان في اللغة
التصديق بما جاء به الرسول ضرورة كوحدة الصانع وجوب
الصانع وحرمة الحر الى غير ذلك مما ثبت من الدين ضرورة
هذا هو المشهور وعليه الجمهور وذهب جهنم بن صفوان

الى انه المعرفة بالله فقط وقال قوم بل مع ما جاء به الرسول ايضا
وهو المنقول عن بعض الفقهاء وذكر في شرح المقاصد ان كلام
الاشعري ربما يميل اليه وهو مذهب جهنم بن صفوان وقالت
الكراميه هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط وقيل بل مع التصديق
بما جاء به الرسول ضرورة وهو المحكي عن ابي حنيفة وعليه
كثير من المحققين وزعم المظان انه هو الاقرار بالمقارن
بالمعرفة والتصديق وقال الرقاش بل يكفي مفارقة المعرفة
فقط وذهبت المعتزلة والخوارج الى ان الايمان هو الاقرار
باللسان والعمل بالاركان والتصديق بالجنان وعليه اكثر
السلف واصحاب الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي
ثم انهم اختلفوا فيمن ترك العمل فقالت المعتزلة انه ليس
بمؤمن ولا كافر واثبتوا المنزلة بين المترلين وقالت الخوارج
بل هو كافر لا تنفاه الكل بانتفاء الجن ولا واسطة بين الكفر
والايمان وذهب غيرهم الى انه مؤمن يدخل الجنة ولا يدخل
في النار وروى عنه كيف سقى الشئ اعني الايمان مع انتفاء جزئه

اعني الاعمال واجيب بان الايمان مقول عندهم على ما هو
الاصل الذي يكفي لدخول الجنة اعني التصديق القلبي وعلى
ما هو الكامل المحي بالاختلاف على ما اشير اليه بقوله تعالى
انما المؤمنون اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم
المؤمنون حتما فحل الخلاف معهم ان مطلق الاسم له اول والاول
واعلم ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو هذا ايضا
فالمراد بقولهم انه ليس مؤمن انه ليس بالايمان الكامل وليس
بكافر ايضا لعمق اصل الايمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة
بل لابد من الاعمال الصالحة وعدم العصيان واجتاج الجمهور
بطواهر النصوص الدالة على ان الايمان هو التصديق القلبي فقط
كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان الدين قالوا آمنة بافواههم ولم يؤمن قلوبهم ولما
دخل الايمان في قلوبكم الى غير ذلك من الايات والاحاديث وبطل
مذهب المعتزلة والخوارج ورود عطف الاعمال على الايمان في مواضع
عديدة من القرآن فانه يدل على انه ليس بداخل الايمان اذ الجزئ

لا يقطع على الكل هذا انما يستقيم على ما اشتهر من مذهب
المعتزلة فيما بين القوم واما على ما ذكرناه فلا سم اصلاً وبطل
مذهب الكرامية لزوم كون المنافق مؤمناً مع ان الاجماع منعقد
على انه منعقد على انه كافر وان كان يطلق عليه اسم المؤمن ويجري
عليه الاحكام الشرعية في الدنيا فان قلت كيف يكون الايمان
عبارة عن التصديق القلبي الذي هو كيفية نفسانية غير اختيارية
لا يتعلق بها التكليف والامر لا استدعائه فعلاً اختيارياً
على امثاله ويماقب على تركه قلت ليس معنى كون المأمور به امراً
اختيارياً انه يجب ان يكون من مقوله الفعل بل ما يمكن حصوله
بالقدرة والاحسان سواء كان ذلك من مقوله الفعل او الوضع
او التكليف او الاتصال كالسطر والقيام والتقود والعلم والتعلم
فالايان هو التصديق الذي يمكن تحصيله بالاختيار والمطلق
التصديق او العلم او المعرفة اذ قد يحصل ذلك بالضرورة بلا اختيار
كن وقوع طر في جأفة على جدار فاعلم انه جدار ومن هنا يظهر بطلان
ما ذهب اليه الجمهور بن صفوان من كون الايمان عبارة عن المعرفة

مطلقا كيف وقد حصل هذا المعنى لبعض الكثرة قال الله تعالى
يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وأما ما ذهب اليه العطان وغير
من جعل الايمان عبارة عن الاقرار بالمعادن بالمعرفة والتصديق
او بالمعرفة فقط فيرد عليه لزوم عدم اتصاف المومن به الاحال
مباشرة بذلك وتحصيله كالاخفى على من له ذريرة في العلوم
الحكيمة وصناعة الكلام وبه ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزءا
من الايمان كما ذهب اليه كثير من المحققين **قال** والشرع قد عدّ شذوذا
زنا راء دليل محمد كنظيم الاوثان **اقول** هذا جواب عما يقال من
ان الايمان لو كان عبارة عن مجرّد التصديق القلبي لما كان المصدق
بقليه كافرا بشذوذا زنا راء وغير من الافعال والاقوال وحاصله
ان الشرع قد عدّ امثال ذلك من امارات التكذيب فلماذا حكمنا
بكفرانه **قال** ولا يغاير ايمان واسلام ولم يكن لهما في الشرع حكمان
اقول قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان
والاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونها عبارتين عن الادعان
والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك هو عدم التشاكك بينهما فلي هذا

يكون قول المحقق ولم يكن لاحدهما حكمان قريبا من العطف التفسيري
وجوز التمسك فيه بالاجماع المتقد عليه وعلى انه يمنع ان
يأتي احد بجميع ما اعبر في الايمان ولا يكون مسلما وبالعكس وعلى
ان دار الاسلام دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس في عهد النبي
فثبت فرق مومن وكافر ومنافق والارابع فلما مل واما التمسك
فيه بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا غير
بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لا يخفى وذهب المشيئة وبعض
المعتزلة الى تغايرها بقوله تعالى قالت الاعراب آمنة فلم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والجواب
ان الكلام في الايمان والاسلام المعبرين في الشرع لا في معانيهما
بحسب اللغة على انه يجوز ان يكون العطف بطريق التفسير وانما
لا يتحدح الاتحاد بمعنى عدم التشاكك احدهما عن الآخر **قال**
وللمقلدان ان يثاب به وان يكن عاصيا في ترك ايمان **اقول**
اختلفوا في ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء والفقهاء الى صحة

إيمانه وترتب الأحكام عليه في الدارين ومنعه جماعة من
المتكلمين ثم آمنهم اختلفوا أيضا فالشهور من مذهب الأشعري
أنه لا بد فيه من إثبات الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل
عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم
ودفع الشبه وحكي عبد القاهر البغدادي عنه أنه ليس بمؤمن
على الحال لتركة النظر والاستدلال فيعفو الله عنه أو يعذبه
بعد ذنبه وآخره إلى الجنة وهو المختار عند المص وقال
المعتزلة لا بد مع أساء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على
مجادلة الخصوم ودفع ما يرد عليه من الشبهة فإن قيل أكثر أهل
الاسلام إيمانهم بتقليدي وقد اكتفى به النبي ص والصحابة
ومن بعدهم من الأئمة الكرام فما وجد هذا الاختلاف أجيب بأنه
ليس فيمن نشأ في دار الاسلام وتفكر في خلق السموات والأرض
فإن كلام من أهل النظر والاستدلال وإن لم تقدر بعضهم على
التعبير بالفعل بل فيمن نشأ على شاطئ جبل ولم تفكر في خلق
السموات والأرض فاجبر إنسان بما جاء به النبي ص فصدق

بمجرد أخباره من غير تفكر آتج الأولون بأنه لا معنى للإيمان
سوى التصديق على ما عليه الجمهور وهو موجود فيه فنبغي أن يكون
مؤمنًا وفيه أن الإيمان هو التصديق بالحاصل بالاستدلال بطريق
الاختيار ولا وجود لهذا المعنى في المقلد وقد يقال المقصود من الاستدلال
هو التوصل إلى التصديق فلا يضربا عدم حصوله عند حصول المقصود
وفيهِ نظر واحتج أهل الاعتزال بأن حقيقة الإيمان إذا حال النفس
في الأمن من أن يكون مكذوبًا أو مخدوعًا على أنه إفعال من الأمن
للسعدية أو للصبر ورة كأنه صار ذا أمن من ذلك وإنما يكون
بالعلم ورد بأنه متعلق بالمخبر كما يقال آمنت به أوله فالمناسب
عند ملاحظة الاشتقاق من الأمن أن يعال معناه آمنه المخالفة
والكذب كما صرح به صاحب الكشاف وذلك بالتصديق وإن كان
بطريق التقليد ولو سلم فالأمن من أن يكون مكذوبًا أو مخدوعًا
إنما يحصل بالاعتقاد الجازم وإن يكون عن تقليد وفيهِ بحث فإن
التقليد هو الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك
فالمقلد لا يكون ذا أمن في نفس الأمر عن أن يكون مكذوبًا أو مخدوعًا

الاكتسب اليقين فقامل قال لا عذر من عاقل في جهل خالقه
ان قال مدة فكر عند نعمان **اقول** حكم الجاهل المعاند والمقصود
الذي نال مدح النكر الا انه لم يبدل الجهود لئلا المقصود التائب
في النار ولا عذر اصلا وكذا من بدل الجهود الا انه لم يبدل المقصود
فانه لا يعذر ايضا واما شاق الجبل الذي لم يبلغه الدعوى فان لم
يصف كفرا ولا ايمانا ولم يستد احدهما لم يكن من اهل الكفار
ولو آمن مع ايمانه وكذا كفر ولو وصف الكفر كان من اهل النار
لدلالة على زمان التجريد والتمكن فلا يعذر والاف هو معذور وهذا
هو المراد من قولي اني حنفته رحمه الله لا عذر من احد في جهل
خالقه لما يرى في الآفاق والانفس كما صرح به المصنف واما في الشرايع
فيعذر الى قيام الحجّة وقال الجاحظ وعبد الله بن حسن من بدل
الجهود ولم يبدل المقصود فهو معذور اذ لا يليق بحكم الحكيم ان يعذبه
مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير ورد بانه خرف للجماع وترك
للمقصود الواردة في تاييد الكفار في النار هذا في حق العاقل منهم واما
من لم يبلغ منهم او ان الحكم كالاطفال فقد ذهب الاكثرون الى انهم

في حكم ابائهم لما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت عن ذلك
فقال عم في النار وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة
على ما ورد في الحديث وقيل من علم الله طاعته وايمانه على تقديس
البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار قال
وليس مرتبة للعبد مسقطه تكليفه كجائين وصبيان **اقول**
ذهب جماعة من المتصوفة الى ان العبد اذا امن في السلوك
وخاض لجة الوصول فرمى برفع الله عنه الامر والنهي ورد بان الخطايا
عام لكل الاوقات والاحوال من غير تفرقة واكمل الناس هم الانبياء
ولم يسقط منهم التكليف بل شدد عليهم الا يرى انهم يعاقبون
بادني زلة بل بترك الاولى ايضا واعلم ان الولي قد يحصل له
كمال الانجذاب الى عالم القدس ويستغرق في ملاحظة جناب
الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المشاهد محمل بالتكاليف
من غير تأثم به يعجز عن مراعاة الجائين ويكون في حكم
الجائين وقد يسال صدد وام تلك الحالة وعدم المود
الى العالم الهولائي وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما حكى عن بعض العارفين

من سوال الاعاق عن ظواهر العبادات **قال**
وقد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا لحكم داود مع فتيان سليمان
اختلفوا في ان المجتهد هل يخطئ ام لا فذهب الاشعري والمعتزلة
الى انه لا يخطئ قط بل كل ما اتى به المجتهد فهو حق وذهب اكثر
المكلمين والفقهاء الى ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهذا مبني
على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما مقينا ام الحكم ما ادى
اليه راي المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا فقط ويكون غيره
مخطئا وعلى الثاني فالحكم مصيب والتفصيل ههنا ان الحادث
التي وقع فيها الاجتهاد اما ان لا يكون عليه تعالى حكم معين فيها
قبل الاجتهاد او يكون وح اما ان لا يكون عليه دليل منه او يكون
وح لا يخلو اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظاهريا وهذه اربعة
احتمالات قد ذهب الي كل منها جماعة فذهب الاشعري والمعتزلة
الى الاول منها والتزموا بجواز تعدد الحق وذهب طائفة من الفقهاء
والمكلمين الى الثاني وقالوا عبور المجتهد عليه ليس كالعبور
على مال مدفون فمن اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر الكلد

والتعب ومال طائفة من المكلمين الى الثالث ثم اختلفوا في ان المخطئ
هل يستحق العقاب وان حكم القاضي مثل ذلك هل يصح ام لا
وذهب جمهور الفقهاء الى الرابع وقالوا ان الحكم معين وعليه دليل
فخطئ ان وجد المجتهد فقد اصاب والا خطأ ولا يكلف المجتهد
باصابته لغرضه وخائنه ولهذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا
وهو المختار وعند المحقق اوجب المعتزلة بانه لو لم يتعدد لزوم
التكليف بما لا يطاق وانه بطا ما الملازمة فلان المجتهد مكلفون
بنيل الحق واصابته فلو لم يكن متعده الكافوا ما مورين باصابته
بعينه ومن البين ان ذلك ليس في وسعهم لغرضه وخائنه دليله
وللجواب ما اشرنا اليه من ان المجتهد لا يكلف بنيل الحق واصابته
بل يبدل الجهد واستفراغ طاقته وليس فيه تكليف بما لا يطاق
اصلا وارجح الجمهور على ذلك بوجوه منها ما اشار اليه المصنف
من قصة داود مع بنيه سليمان اذ لو كان كل منهما مصيبا له
لم يكن يخصص سليمان في قوله تعالى فهماها سليمان جهة اصلا
لان كلامها قد نال الحكم وفهمه ورد بان بسن هذا عجزا للاحكام

على الانبياء وخطاهم فيه وهوم وتوسلم فالمعنى ففهمنا سليمان
الحكومة التي هي اولى وافضل كما يشعر به قوله وكلا ايتناه حكما
وعلماء وكذا ما نقل عن سليمان ءم وهوان غير هذا ارفق
للفريقين ومنها الاحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين
الخطا والصواب فان كلامها وان كان احادا الا ان القدر
المستتر فيها بينها قد بلغ حد التواتر فيصح التمسك بها فيه وقد
يستدل على ذلك بالمعقول وهوان يكون النقل الواحد محظورا
وبما هو اوضحها وفاسدا او لاجبا او غير **ولجوه مستنع**
لاستلزامه انصاف الشيء بالتناهي والمنع لا يكون حكما شرعيا
فان قلت لانهم امتناع انصاف الشيء بالتناهي بالنسبة الى
الشخصين قلت مقتضى دليله لزوم ذلك بالنسبة الى شخص واحد
ايضا اما النصف فقط واما القياس فلانه لا يدل على وجوب الشيء بالنسبة
الى شخص دون شخص بل على وجوبه بالنسبة الى الكل كما يظهر من ذلك بل قد
تأمل في اقيسه المجتهدين نعم وجوب العمل بمقتضى القياس انما هو
على المجتهدين على تقليده فقط وانه لا يندرج فيما ذكرناه واعلم

ان الحق المطابق للواقع فالقول بمطابقة الحكمين المتناقضين للواقع
لا يصدر عن عاقل فضلا عن كان علما في الحق والتدقيق
حتى اشتهر في ديار السام وخراسان والعراق واكثر اقطار الارض
باهل الحق والسنة والجماعة اعني ابا الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق
بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي برودة ابي موسى
الاشعري صاحب رسول الله ءم فلمعله اراد بذلك ان الحق نظرا
الى اعماد المجتهدين متعدد واما في نفس الامر والواقع فواحد
ليس الا وهو حق الاسوع انكاره **فان قلت** هل يجب تأويل كلام
المعتزلة بذلك ايضا **قلت** نعم ان كانوا ممن يفسرون الحق بما ذكرناه
وان كانوا ممن القائلين بان الحق والصدق مطابقة الحكم للاعتقاد
كالنظام واتباعه فلا يلتزم بـ **فان** ولا عقاب بترك اللعن من احد
في حق ابليس فهو الكافر الجاني فلن يزيد يزيد منه منسدة
فاسكت ولا ترض يوما باسم لعان **اقول** لم ينقل عن الائمة الكرام
جواز اللعن على معاوية وامثاله كيف وقد قال ءم لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهب ما بلغ متا حدهم ولا يصيفه

وقال الله في اصحابي لا تتخذوهم عرضا من بعدى فمن اجهم فجهي
اجهم ومن ابغضهم فببغضى انفسهم وقال على رضى الله عنه في حق
معاوية واتباعه من اهل الشام وغيرهم اخوانا بنوا علينا وشع
اصحابه عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض
الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج ايضا لورود
النهي عن لعن اهل قبله واما ما روى من ان النبي عم كان يلعن
بعضهم فلعله بحالهم فلما ثبت بمثل او ترى به لكان كل ذلك وهو
المختار عند المحقق لما انه لا عقاب على احد يترك اللعن على ابليس
الذى هو الكامل في الكفر والبنائة ولا شك ان يزيد واخراجه لا يزيد
منه في البنائة والمفسدة فاسكت في حقهم ان النجاش في السكوت
ومتهم من جور اللعن عليهم لما جرى من الظلم على اهل بيت الرسول
بحيث لا يقبل الانكار ولا التاويل وسكب بهم الدروع عيون اهل
الغبراء وسكان السماء فلعنة الله عليهم اجمعين الى يوم الدين قال
نصب الامام علينا واجب سماعا لدفع مظنون اضرار وطمينان
مديد كونه مباحث الامامة قضايا لا بد من التفرغ بها وبيان انها

من اى علم من العلوم الاسلامية كتولهم الحق باصب الامام ام الحق
ونصبه واجب واجاز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما
جميعا وبعبارة اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا
والامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا نجا عاذا
راى سمعا بصيرا مكلفا على التفاصيل المذكورة في موضعها
وانه بعد الرسول ابو بكر بن خنافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان
بن عفان ثم علي بن ابي طالب فيقول لاشك ان القضية الاولى
من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية فالظاهر
انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامة
واما على ما ذهب اليه الجمهور فهي من مباحث الفروع قطعا واما
الثالثة فهي من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في الفروع فعلى
سبيل المبدئية وكذا ما هو بمعناها واما الرابعة وما
ذكرت معها فالظاهر انها من الاحكام العملية التي يقصد بها
نفس العمل ان لم يشترط فيها كون موضوعها العمل والانجب
ان تعد من مباحث الكلامية واما الخامسة وما عطف عليها

من مباحث الكلام قطعا اذا تمهد هذا فقول انما ذكر المحقق
تلك القضية في آخر كتابه لتضمنه الاشارة الى مسئلة كلامية
ولكون لوطيه الى مسئلة اخرى مما عدها من الكلام واعلم
ان اهل الملة اختلفوا في نصب الامام هل هو واجب ام لا فاذا
كان واجبا فهل يجب على الحق او على الخلق ووجوبه بالسمع او بالعقل
او بهما جميعا فذهبت الاشاعرة الى انه يجب على الخلق سيما وقالت
الزيدية واكثر المعتزلة انهم واجب عليهم عقلا ومنهم من قال
لوجوبه عقلا وسماعا وقالت الامامية والاسماعيلية انه
واجب على الله ثم اختلفوا فقالت الامامية انما يجب عليه
لحفظ قواعد الدين عن التغير والتبدل وقالت الاسماعيلية
بل يكون دليلا عليه وعلى سقاية ادراكه لمعرفة العقل عندهم
وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام بل هو من الامور الجارية
وقيل يجب ذلك عند الامن الفتنه وقيل بل بالمكس لتا
وجع الاول قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امامه
مات مة جاهلية فان قلت هذا انما يدل على وجوب المعرفة

لا على وجوب نصبه ولا استدلاله لجواز ان ثبت وجوبه
بالعقل قلت بثبوت وجوبه بالعقل مسمى على قاعد الحسن والنجح
العقلين وقد بطلناها فيما سبق فلا بد من وجوبه بالسمع
والثاني الاجماع المنعقد بعد وفات النبي م على امتناع خلو
كل عصر من حليفه وامام يقوم بامر الدين القيم والثالث
ما اشار اليه المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون في العباد
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد بعضها ما
ساهد من استيلاء الفتن وكثرة المحن بمجر موت من يتصدى
برعايته بضده الاسلام فظنك ممن اقام جميع مصالح الانام
واما الكبرى فبالاجماع وما يقال ان الصغرى من باب الحسن
وانتجح المغليبين وانتم لا تقولون به والكبرى واضحة فلا حاجة
الى التعرض بالاجماع فنقدع بانه ليس من مسارع الحسن
والنجح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى انه سبحانه تاركه الذم والمقتا
مما لا يخفى خفاء على احد فلا بد من التعرض بالاجماع وبهذا ظهر
ضعف ما استدلل به المعتزلة على وجوبه عقلا وهو ان دفع الضرر

واجب اعتدالا كما لا يجنب عن الطعام المسموم والجدار المشرف على
السنوط واحتجت الامامة على وجوب نصبه على الله بان لطف
لكون المبدء بها اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية وانه واجب
على الله تعالى والجواب بعد المساعة على المحدثين انه انما حصل
بامام ظاهر فاهر يدعو الناس الى الطاعات ويحرهم عن المعاصي
والشهوات وهم لا يقولون به وقالت الخوارج ان في نصب الامام اشارة
للفتنه لتباين الاراء وتحالف الاهواء وكل ما يكون كذلك ينبغي
ان يكون ممنوعا لكن احتمال الاتفاق على تعيينه او تعيينه باستجماع
شرائط الامامة وتفرد به فيها او ترجحه على الغير من بعض الجهات
اخرجه من حيز الامتناع الى الجواز والجواب ان اعتبار التقدم بالعلم
ثم الاورع ثم الاسن بدفع الفتنه وتوسل بالفتنه في تعيينه
بالنسبة الى الفتن في عدمه ملحقه بالعدم واما القائلون
بالتفصيل فنه من قال انه عند الفتنه يزيد بها الاستكافهم
عن طاعته فلا يجب واما عند الامن فيجب لكونه الى شأير الام
ومنه من قال انه حال الامن وظهور الانصاف بين الناس

لاحتجاج اليه فلا يجب وعند الخوف والفتنة يجب ليدبر
المفاسد ويدفع المكاره والجواب بعد تسليم ما ذكرناه انما تقارضا
فتسا قطا واعلم انهم اختلفوا ايضا في شروط الامامة وطريق
ثبوتها اما الشروط فذهب الجمهور الى انه يجب ان يكون مجتهدا
في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين من اقامة الحج ودفع الشبه
والمقاييد وفصل الخصومات في الوقائع وان يكون ذا رأى وبصيرة
في تدبير الجروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وان يكون شجاعا
حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية بيضة الاسلام ومنهم من اكتفى
فيها بكونه ذكرا عاقلا بالغ عاذا لا اذ قلما يجمع تلك الصفات
في شخص واحد وجواز الاستعانة بالغير وزاد الاشاعرة والجبائريون
كونه قريشا ومعه الخوارج وجماعة من المعتزلة واجه الاشاعرة
بقوله عم الائمة من قريش وقد انعقد عليه اجماع الصحابة
حيث استدلل به ابو بكر رضي الله على الانصار حين ما قالوا ما امير
ومسكم امر وتمسكت الخوارج بقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد
حبشي اجدع ورد بان ذلك فيمن امر الامام على قوم جماعين بالدولة

هو وارء على سبيل الفرض مبالغة وكيف لا والاتفاق واقع
على ان العبد لا يصح للامامة وقد اشترط الشيعة كونه هاشميا
قال صاحب المقاصد ومقصودهم بذلك نفى امامة ابي بكر
وعمر وعثمان ومنهم من اشترط كونه علويا نقبا لحا فآل عباس
وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن دليل وقاالت الامامية يجب
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل ويجب
ايضا ان يكون معصوما لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ووافهم
الاسما عليه في هذا الجواب بعد تسليم ان المراد بالامامة المذكورة
في الآية الكريمة هو ما ذكرناه ان الظالم من ارتكب معصية مستقطه
للعذر مع عدم التوبة لامن لم يكن معصوما وقد اشترطت
الفلاة ظهور المعجزة على يد من علم به صدره في دعوى الامامة
والجواب ان ذلك انما اشترط للنبوة لا للامامة كيف وبحسب سنين
امامه ابي بكر وعمر وعثمان وليسوا بمعصومين ولا عالين بجميع
المسائل الدينية وآما طريق بثوته فالتص من النبى م او من الامام
السابق وذهب الاصحاب الى انها ثبت ببيعة اهل الحل والعقد

ايضا خلافا للشيعة قالوا الامامة نيا به عن الله ورسوله
فكيف ثبت بقول الغير والا لكان الامام خليفة عنهم لا عن
الله ورسوله والجواب ان البيعة ليست مثبتة للامامة
عنهم بل هي علامة دالة على نيابته عن الله ورسوله فلا يلزم
ما ذكرتم ثم ان حصول الامامة بالبيعة لا يتوقف على اتفاق
جميع اهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد واثنان الا ترى ان
الصحابة مع شدة محافتهم على امور الشرع اکتفوا في امامة
ابي بكر لعقد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعقد عبد الرحمن بن
عوف لعثمان وانعقد على ذلك اجماع الامة الى يومنا هذا وذكر
البعض من الاصحاب انه يشترط ذلك مشهد بيته حاضر ليلا
لودي الى المخاضة بالعقد سرا ثم اذا اتفق تعدد العقد في بلد
او بلاد فالاول اولى فمجب امضاؤه ولو اصر الآخر بما ملحى في
الى امر الله فان كانا في آن واحد ولم يعلم اهما اقدم بحسب استنباط
العقد لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز عقد الامامة لشخصين
في جانب مضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واحلال

النظام واما اذا كان متسما فقد اختلف فيه **قال**
اما ما باشارت الرسول ابو بكر كما اجمع القاصي مع الداني .
اقول اختلفوا في مصطلح النبي عم على امام بعد فذهب
الجمهور من الاساعنة والمعتزلة والحوارج الى عه وذهب اخرون
الى ثبوته ثم اختلفوا فقال الحسن البصري الى انه عليه السلام
قد نص على ابي بكر نصا خفيا وهو مقدم في الصلوة وقال بعض
الحدث انه عليه السلام نص عليه نصا جليا وهو قوله
استولى بدواة وفرطاس لاكنين لابي بكر كناية بالاختلاف فيه اثنان
ثم قال بابي الله والمسلمون الا ابا بكر وذهب الشيعة الى انه
عليه السلام قد نص على علي بن ابي طالب اما النص الخفي فبالاقتاف
واما النص الجلي فعند الامامة وهو قوله عليه السلام مشير اليه
واخذ ابيد هذا خليفتي فيكم من بعدي وانكر اهل الحق
اذا لو كان في حقه ذلك لاشتهر فيما بينهم واللازم منتف والالم
لم يمنعوا عن الانتقاد والعمل بموجبه ولم تقع بينهم تردد
في سقيفه بني ساعد وفيه انه يجوز ان يكون تردد هم

بناء على تعارض النصوص عندهم فلا يدل ذلك على اسفاء
النص في حقه نعم يدل ذلك على انتفاء نص ثبت خلافة علي
وسعى الخلافة عن غير بعيد وفاته وبهذا ظهر ايضا ضعف
الاستدلال عليه بقول العباس لعلي امير يدك ابايعك
حتى يقول الناس هذا عم الرسول بايع ابن عمه فلا يحلف
عليك اثنان والآظهر ان يقال ان ما ذكرتم انما يدل على
حقيقة خلافة علي بعد الرسول ونحن لا نكرها بل ندعي ايضا
حقيقة خلافة ابي بكر كما يشير اليها الايات والاحاديث منها
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض فان فيه وعد الخلافة لجامعة المؤمنين
المخاطبين وهم الصحابة ولم يثبت لغير الائمة الاربعة
ثبت خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ايضا ومنها قل للمؤمنين
من الاعراب استدعون الى قوم الى باس شديد فقاتلوهم
او يسلمون والمراد بالداعي ابو بكر عند الاكرين والبعوم
قوم مسلمة الكتاب وقيل فارس فالداعي عمر وفي خلافة خلافة

ومنها قوله عليه السلام اقتدوا بالدين بعدى ابي بكر
وعمر وقوله عليه السلام الخلافة بعدى بلثون سنة ثم يصير
ملوكا عضوا اى ينال الرعية منهم ظلم كانهم بعضون
عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر ^{عشرين} سنتين
وخلافة عثمان اثنا عشر وخلافة علي ست سنين ومنها
ما تقدم فان فيها اشارة بل بصرحا بحقية خلافة كما ادعاه
اصحاب الحديث والحدث في اثبات خلافة اجماع الصحابة ومن
بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به المحقق بقوله كما اجمع القاصي والداني
فالمراد بالداني هو الصحابة والقاصي من بعدهم من الفروع
ويحتمل ان يريد بالداني من اجتمع في سقيفه بنى ساعد وبالقاصي
الذين كانوا خارجين عنها **قال** وبعد نص ابو بكر لعائشة
وبعد صار شورى بين اركان **اول** قد علم مما نقلته فيما سبق
حقيقة خلافة عمر وعثمان وعلي الا ان الحدث في امامة عمر نص
ابي بكر باسحلافه فانه دعاه في مرضه الذي توفي منه عثمان بن عفان
وامر ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر في اخيه من الدنيا

واول عهد بالعقبي سر فيها العام ويوم فيها الكافر الى
استخلفت عمر بن الخطاب فان احسن السير فذلك ظني به والخير
الذي اردته والا فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب يتقلبون واما العهد
في امامة عثمان وعلي فهي البيعة كما صرح به المصنف فيما بعد واما ^{الاركان} كان
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد
بن ابى وقاص وذلك ان عمر رضي الله عنه لما استشهد ترك الخلافة
شورى فيما بينهم وهم فاقصوا الامر الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بمن اختاره فاخار عثمان وبايعه محضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره واقاموا معه الجمع والاعياد وهذا معنى قوله
فسلمت خمسة منهم لسا دسهم فبايعوه بطوع بين اعيان
قال وذاك عثمان ثم القوم جليهم قد بايعوا عليا عقد رضوان
اقول يعني لما استشهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وترك
الامر مهنلا اجتمع كبار المهاجرين والانصار والتمسوا منه
قبول الخلافة فبايعوه باجمعهم لانه كان احقهم
وادلاهم بالخلافة **قال** لاني فيه جليا بل قد اجتهدوا

لكن معاوية المخبطي كروان **اقول** يريد انه لم يوجد نص
صرح يدل بالضرورة على خلافة علي رضي الله عنه كما ادعاه
الشيعة بل انما ثبت خلافته باجتهاد الصحابة واتفاقهم
على انه اولى وافضل من اهل عصره فلماذا خالفهم معاوية
رضي الله عنه وادى واية الى خلافة لكنه خطأ قد بر
قال وادكر صحاب رسول الله بالبر والخير واجرم طعن مطمان
اقول لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احداكم
اتفق مثل احد ذهب ما بلغ مر احدكم ولا نصفه وتوكل
اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقوله الله الله في اصحابي لا تحذروهم
عرضا من بعدى فمن احبهم فحبي احبهم ومن ابغضهم فبغضى
ابغضهم ومن اذا هم فقد اذاني ومن اذا نى فقد اذى الله
ومن اذى الله يوشك ان يواحدوك كالا حاديت الصحابة
المنقولة في مناقبهم كما ذكر في الصحيحين وغيرهما
واما ما وقع فيما بينهم من المحاربات والمنازعات
فينبغي ان يحل على محملات صحيحة ولا يطمع بها فمهم

وسبهم وطمع فيهم تخاف ان يقع في الكفر ويعبد
من اهل الاهواء والابتداع فان كلامهم يذلوا للدين
مهمهم وارواحهم وللشريعة كانوا خيرا نصار
اللهم اجعلنا من الدين سلكوا

طريقهم وابتغوا سيرتهم

ولا تجعل في قلوبنا غلا

للذين امنوا انك

انت الوهاب

لقد سألني الوصف والثناء من الحكيم من آثار بطلانه الصلوة على سيدنا محمد بن المصطفى من نسل علي
والآل والصحاب النابغين ما جاد الشكر للشيء من هذا عفايد عبد منتهى جاد يومى ياتى من صفى بآيات
اعدها ذخريهم لا ريب مستودع عنده عدلها هنا واجبلها ما انقطعت أحاسن حفت بها
كذا الحوادث والأركان على وجود قديم مانع بخلق الخلق خلوا من اذ لا توارى في القول بالكلية
وذاته ليس مثل المكنا فما حكما الوجع مع الاحكام في غناه عن الغيا كثر الحاجة الى ما فيه جزا
وليس كل واحد ولا جز ولا خيرا ولا محلا لا عرض ولا كان ولا نقل جوهر اليا غنى ونزول الاسم عن ايهام انقضاء
بكل شئ محيط لا اتحاد ولا حلول لا دى اصحاء فبلا اتصال له باحياننا ولا اتصال به باشكاله
حتى سمع بصيرنا ذوقه وكلام غير الحما وكثرة القماء غير لازمة اذ لم يكن غيرها في غير
في التسلل لها او تعا افا قدرة ذي صنع واتقا كما استدلى على علم الموزن انقضاء الاء انا ايتا
وليس يخرج شئ من ارادة لكنه فظ لا يرضى بكثر ليس الارادة امرا او ابتغائه وصف يخصه
تجد ترجيح ما ينشئ روجه كذا اناس من ما يعطى تكوينه انما لانها له كذا مكونه في الوقت
كلها صفة نفسية فيها تمازج من اخر او عجم حيو فليس على شئ او ارادته لفظها بافتراق عند
لا يقتضى خلق نفسه وكثرة خلقها كما نجد وفرا من الشرع ليس بغير الكلام بل كذا لاثباته اعجازا
ورؤية الله بالابصار للذين لكن لا يعلمان برؤية كذا لاس جوهر اذ كذا عضا او سبق

حقيقة الحق لم تقبل بعالمنا كذا ترددهم في دار رضوان الله خالق افعال العباد ما يظن توليد من
هاد من حقيق وان سبنا على الجبال الى ارض و شيطان الحسن والتج شرعيان كننا نقول العقل ايضا قد بنا
والعيا اختيار وهو كسهم في وصفون بطوع او بعصا لا دخل للعقل في حكم الاله تجو من تعليله في البعض
ولا يهتف عبد فوق طاقته كذا لا العقل عاجزان لو كان اصله فضا ما ابتلى بالكنز والفقر والبلى و
والرزق ياتى للحيوان كذا محرم او سبنا فقسا ولا يتقدم حيوان على اجل ولا تقطع في انيا بل انوال
كل العناصر والافلاك كذا وجزوها جوهرها للعلو والسفل بطلا اذ تدبر ومدار بل مضان
الله ارسل فينا رسله مصدقين بآيات وتبين الحاجة الى خلق في حكم العقل متم وكذا في علم اديان



Handwritten notes in the top left corner, possibly a date or reference.

Main body of handwritten text on the right page, consisting of several lines of script.

والمعاني
نفس الطلعة درجه
درجه درت زنده به سر و اندک
و اصل اول در غیر فیا صیغ
کسب فیض و کمال

دارالعلماء
مكتبة
عبدالله بن داود

دارالعلماء